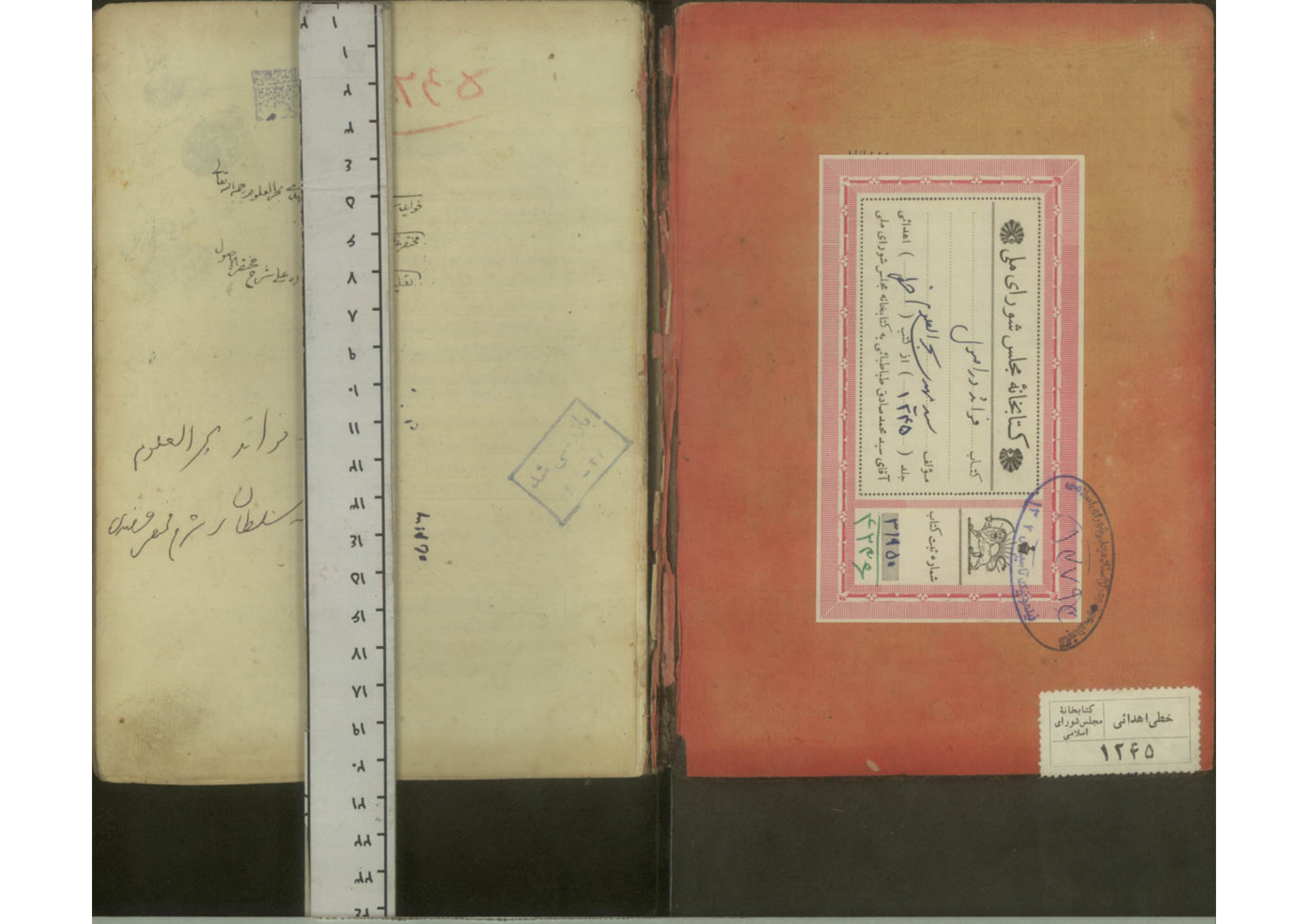
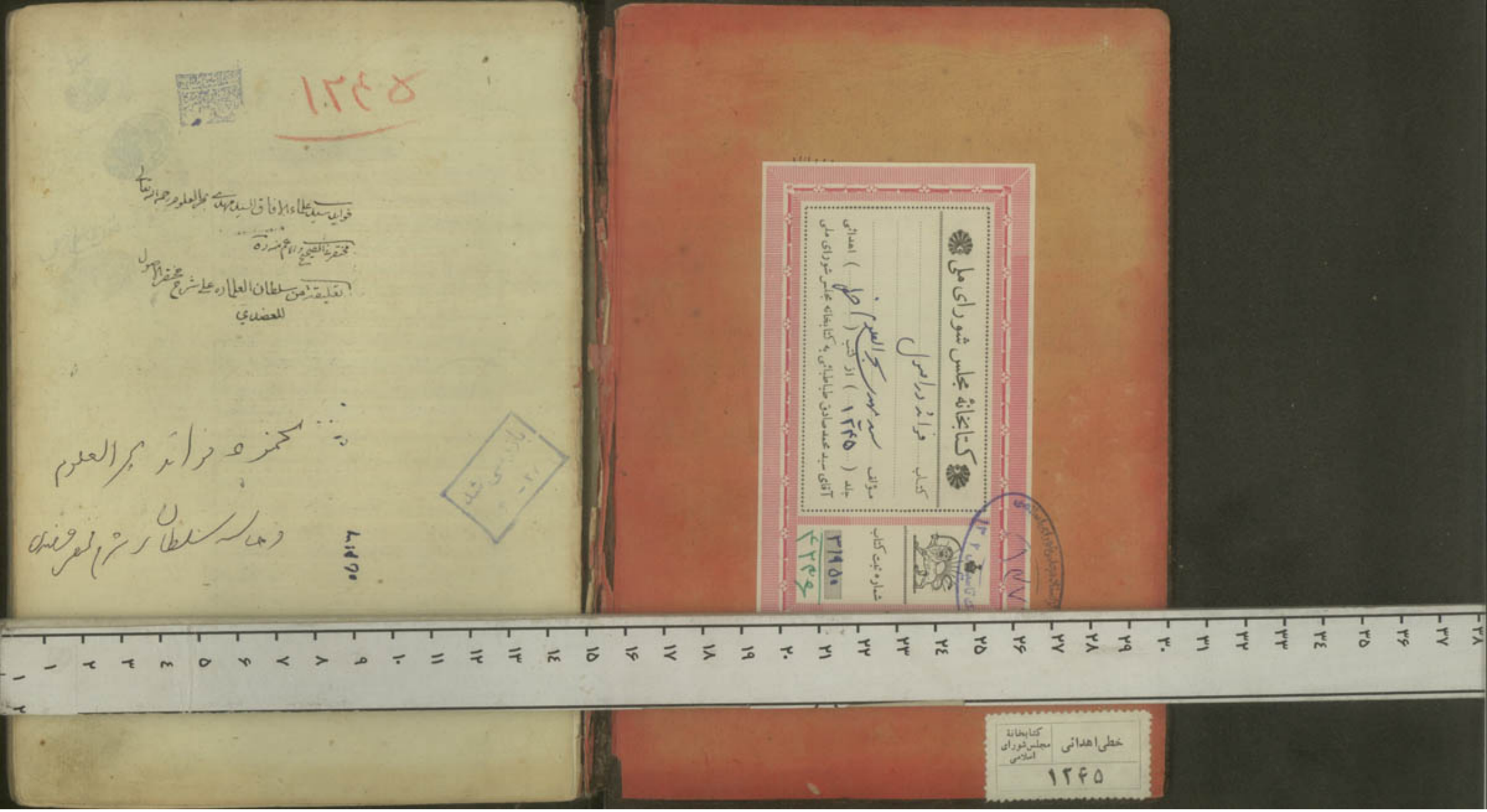


کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب فوائد در اصول
مؤلف سید مهدی بحر العلوم
جلد (۱۲۴۵) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۳۱۹۵۰
۴۲۴۶
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۲۴۵



۱۲۴۵
فوائد سید علماء الآفاق السید مهدی بحر العلوم رحمه الله تعالی
مختصر فی الصحیح والاعم منه
تعلیقة من سلطان العلماء علی شرح مختصر الاصول
للعضدی
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب فوائد در اصول
مؤلف سید مهدی بحر العلوم
جلد (۱۲۴۵) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۳۱۹۵۰
۴۲۴۶
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۲۴۵

٣٤٥٠

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة قد جرت عادة الاصوليين بتقديم اصول الفقه بكلا معنييه الاضافي والعلمي والوجه لذلك المقصود بالبيان اما الاول فلانه اضافة ضربا اما اظهار المناسبة المصححة للنقل او التنبيه على قوة الجزئين في المصداق وتعدادية كل منهما من اللفظ لانتفاء المجرد عن الاضافي بمعرفة المضاف والمضاف اليه والاضافة وهو ضالا بنيه كما هو الغالب مبنا ان المسمى المقصود بالاصول وكاظرفا لما على الحقيقة فلا تكون بسيطة وكاظرفيته في الاصول جمع اصل وهو لغة ما ينبني عليه الشئ كما قاله والبيه يرجع ما في القاموس من انه اسفل الشئ وفي الاصطلاح ما ثبت لمعان منها الدليل ثم الاصل في الكتاب والسنة اي الدليل منها ذكر وهو بالمعنى الاول يعبد على الفقه والنحو والرجال وبعضها من بنا الصغرى بخلاف المثاني فانت معناه ارادة القصر وهو منطبق على المعنى العلمي ان اريد بتعريم بالادلة الاجالية والمراد بها العلم بحال المعنى والمستفتي لمعاقة في الجملة وكذا الوجه في ذكر الحد وجعل البحث عنه في الاصول على سبيل الاستطراد كما يعلم من تركه في بعض الحدود واما الفقه بنى في اللغة بمعنى الفهم او جودة الفهم كما يعلم من قول بعضهم انه الذكاء والفطانة وفي الاصطلاح المشترة هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم المصدق فانه المعروف عند في الفقه والمتبادر من اطلاقه في العرف كما هو صريح المصنف وكاطلاق الامر الشامل لمرهو المصدق والاعم المجتهد والمقلد والحاكم والمفتي وبالحكم والكاتب فان المقصود يحصل للكل وليس فقهاء بالضرورة ويمكن الجواب عن الاول بان المقصود عنه بالادلة فان الدليل هو الخبر دون القول لكن يلزم على المصدقين جزم العلم بالمصنوم الشرعية المتعاقة بالفروع كالفاظ العبارات فانها من الصغرى وليس منها معلوم المقلدين ويندفع بارادة الحكم بكونها اسماء لمسمياتها المعينة كما في الصلوة اسما لاركان المخصوصة والزكوة للقدر المخرج عن المال فيرجع الى المصدقين والحكم يطلق على المصدقين والمسائل التي هي الحكم والعجب الحكمية بدينها وبيانها وعلى خطاب المتعلق بافعال المكلفين

والاحكام

والاحكام الخمسة المعروفة بالشرعية وهي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وعليها جمع الاحكام الشرعية الوضعية كالصحة والبطلان والحكم بكون الشئ سببا او شرطا او مانعا وكذا الحكم بكونه جزءا او خارجا والحكم بان اللفظ موضوع لمعناه المعين شرعا والمتبادر من الخمسة المذكورة الاولان او هم يعني بعبارات المتون بل كل استعمال الشرع وكان ينبغي الاقتصار والتخيير بحكم وبعض بعد المناسب كاصطلاح المتشرعة من المعاني المذكورة اصطلاح الائمة المأخوذة دون ما تقدمها من المعاني مع ما في الاول من المسامحة او التكلف الخارج عن السداد وما في جميع من عدم الملائمة لترجمة الاحكام عندهم هنا بانها الوضعية والمظاهر ان قوله والمشهورة الاحرى بالاضافة هي الثالثة فان الخطاب المذكور هي ادلة الفقه او بعض ادلته والفقه هو العلم بالاحكام المذكورة الحاصل عن الادلة لا العلم بالادلة بعضها وان توقف العلم بها عليه ضرورة فان العلم بالشئ يغاير العلم الحاصل عن الشئ لحصول الاحكام على الخطاب باعتبار اشتهاره عني مستقيم واما الخمسة المشهورة فضعيف الحمل عليها لبحث العقيد عن الاحكام الوضعية في جميع ابواب الفقه حضوريا المعاملات كانت المقصد الاهم منها بيان الصحة والبطلان فلا يحمل على المخصوص بعضها والتزام الاستطراد فيها على كثرتها كما لا يخفى على المتأمل في الاحكام الوضعية بما يرجع الى الشرعية فانه على تقدير صحتها تكلف مستغنى عنه ولعدم الاستغناء عن تتبع الشرعية والعزيمة كما حتمال مصداقا لاضباط فيها دون الاحتراز مشتبك بين بعض وجوه الثلثة فلا يتجه بذلك بعضها على بعض هنا ان اريد بالوجوب والحرمة ونحوهما ما كان شرعيا زعميا كما هو الظاهر منها حضوريا في تمام بقية الاحكام فان علم الاحكام هو علم الفروع والمراد بالاعم والوفي البعض كالوجوب في الصلوات اعني اثنتي وبخروج بالاحكام العلم بمثل قيام زيد وقعود عمرو والشرعية بالحكم بغير بالوجوب نحو ذلك في سائر العلوم والصنائع او مقتضى العادة او المعقول المحض والفرعية العقايد الدينية والمراد بخروج العلم بمعنى ما الدليل او المذهب كما استغنا عما عن الدليل وكذا علم الله تعالى فانه لتعاليه عن النظر وعلم الملائكة والانبياء والائمة كما استغنا عن الاسباب القطعية الضرورية وتنزههم عن الغفلة

بدليل المعصية عن الخطاء في القصور على النظر فلما ادعى الى اليقين لعلو منصبهم منه ولان
العلم الضروري دعا دعى المقبول فيجب حصوله بقاعدة اللطف فالعلة فيه طريق السمع
وبتوسط الاسباب لا بنا في الضرورة فنا او وسائط في الثبوت لا في الاثبات والعلم الضروري فيه
كما مر ولنا سبب لكنا غيبة عن النظر فما سببا بخلاف النظرية وعلى المقبول بان علمه
سبحانه بالاشياء لعلمه بذاته التي هو سبب العلم بعلل كاثرة فانه يلزم ان يكون علمه
سببا كاستدلالياً والعلة غير السبب فلا عتاج الى المتابر فيه الحيثية والاثر احتراز
بالتفصيلية من علم المقلد في المسائل المتعددة فانه من دليل اجمالي بعلم في الجميع وهو ان
هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حق وينتج هذا هو المشار اليه بهذا لا بما فيه اجمال بل
تفصيلا اذ لا بد من العلم بالكبرى ايضا وكذا ابتناء علم المجتهد على الادلة
التفصيلية بواسطة المجتهد حيث اسند علمه بهذا الى قوله المستند اليها لان المعنى بالعبارة
الاستنادية ابتناء بغير واسطة وكذا اختلاف علمه باختلاف بالمسائل فان المجتهد يعلم
حكما واختلافا في كيفية نظرا الى ادلتها الثبوت منه كما بالمشافهة او بالواسطة
مع قلة الوسائط وكثرة وكذا اختلاف المجتهدين في المسائل الخلافية فان الحق انا مأجورون في الوضع
الى المفضل مع وجود الافضل فان هذا كله لا يتحقق استناد المقلد الى الادلة التفصيلية
اذ المراد بالادلة المسائل المبوبة لها شرعا والمسائل المذكورة هاهنا وان اقتضت تفصيلا
في علم المقلد من حيث اخذه وقد يستغنى عن هذا القيد بدلالة الادلة على المستند المنتفي في علم
المقلد فانه لم يكتف بهذا احتمال ارادة الحيثي حضور صاحبه على الاحكام على المجتمع فلا يدخل
في تعريف الحفنة انه العلم المتعلق بالمسائل الشرعية العملية من حيث تفصيلية لكانت القيود
مع وضوحها احترازية لا ايضاحية وقد اعترض سؤالان احدهما ان العلم
وهو ان معظم الفقه من باب الظنون لا مبتنية على الادلة القطعية كما ثبت لا احاد الاخبار الحاكية
سنة وسنا وعلة رقاء وعلاجا وقد تعلم بقرائن الاحوال المحتفة بالاخبار الكاذبة
وبسائر سبل الخلاة والمنارة والروايات الصادرة عن الفقهاء والمحتاجا عصول بها مالبا
لتكثر الاحاد المانعة من العلم او في دراية الظن يكتفي اطلق على العلم وهو كاليقين اسم للاقوى

الحاجم المطالب للواقع وهذا انما يدل على مذهب المخطئة القائلين بان لله تعالى في جميع المسائل
حكما واحدا معينا في الواقع لا يختلف باختلاف الادلة ولا يتعدد بتعدد انواع
المفتاة ولنا المجتهد الطالب لحكم الله تعالى يصيبه بالدليل الظني وقد يخطئ كما قال الظن
وكل المخطئ معذور بما ورد به الامر ظنه من الماموربه بترك كل مسئلة ظنية ظاهرة
بالحكم الواقعي قاطع بالحكم الظاهري وهو الحكم الثاني الذي وقع التكليف به بعد تعذر
الاول وذلك بواسطة مقدمتين قطعيتين هما ان هذا ما ادى اليه ظني وكل ما
ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي فالاولى قطعية بديهية والثانية اجماعية ومقتضاهما
بالحكم الظاهري فان القطع بينهما طريق الظن بتبع على هذا الاصل وانما ياتي على
رأي المصوبة بناء على اصلهم الفاسد من نفي الحكم الواقعي الواحد وقولهم بان حكم الله في
كل شئ ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فيتعدد حكم الواقعي عندهم بتعدد المجتهدين الى غير ذلك
باختلاف فلا وفاق وضعاف المصوبة كما صابة المخطئة معلوم بالادلة العقلية والنقلية ظاهر
على اصول اصحابنا الامامية فلا بد من الدليل وقد اشار الى ما هو قيتينه الاصل الاصيل وهو
ان اجل العلم على المعنى الاعم منا اليقين والظن او على الاحكام على الاعم من الواقعية والظاهرية
والمراد العلم على حضور الظن كاستمرارهم فلا يرد عليه تخصيص الحكم بالظاهري
لحصر المصيبين بالحكم الواقعي في كثير من المسائل بالدليل القطعي كالاجماع ونحوه وحضور العلم
فيجب حمله في الحد والمبني كالاشارة الى موضوع احدهما ولا يتحقق بالاحكام الصورية لخروجها
بقيد الادلة كما تقدم واطلاق كل على العلم والحكم على المعنى الاعم شائع كثير وكل منهما يدفع
المحذور وقد اجيب عنه فالمشهور بان الظن صار طريقا في طريق الحكم لا حيث مقدر وللمخطئة
الطريق لا بما في مظنية الحكم فانا نراه وبالحكم المعنى الاعم رجع الى الوجه الثاني فرجع كل من المصوبة
والمخطئة معا فانا نراه حضور الحكم الواقعي كما هو الحق عند الاطلاق اختص بالمصوبة وان تبع
على في ابزهم كما ان العالم وكانه لهم ويتم دينهم على الاول فقهم على هذا الاصل نقلة من حقيقة الحال
والاصوب حمله في كلام اصحابنا على الاعم ليوافق ما اتفقوا عليه من بطلان المنصوب وكيف
كان فالجواب على مذهب المخطئة مما ذكرنا من الوجهين والثالث لهما وقد يجيب الاول

نظر الى ان قطع المعتبر بالحكم الظاهري انما يحصل بالدليل الاجمالي المنفرد دون التفصيلي
فيخرج عن بحث التفصيلي لكون المقلد وجيه نظرا الى التفصيل لحوظ فخالج المجتهد نظما
فانه في قطع هذا ما وقع اليه نظر فانظر الى تفاصيل الادلة وجهات الدلالة وجهات الترجيح
في كل مسئلة مسئلة وان عبر عنها بتلك الالفاظ المجملة اجمالا في الصورة
وتفصيل في الحقيقة على ان علم المقلد انما هو من دليل اجمالي محض غير ملحوظ فيه شئ
من التفصيل وهو كذلك لم يكن ترجيحا لاول بفهم التفصيل فما ترك القطع على هذا القيد
فانما حصل من الايات والروايات والاصول والاجماع المتداول بها في القطع على ان
المسائل والتفصيل فيها كان مذكورا لمن ذكر له ملحوظا لها على الثاني فان الاول ما سبق من
المتن بنين وهو عجز عما الى التفصيل في تلك الادلة انما يعرف بدقيق النظر وكان
السبا على الاول والثاني وبعيد بقيم مع تبادر الاحكام الواقعية من مطلق الاحكام ان مقصد
المعتبر وعرضه الاصلي معرفة تلك الاحكام ويقبل المجتهد في تحصيلها من الادلة وعلى القطع
في الدين المأمور به في الكتاب والسنة فان المعلوم منه هو طلب الاحكام الواقعية
الالهية التي سنها الله تعالى لعباده ويبينها النبي صلى الله عليه وسلم والائمة رضي الله عنهم العاملين بالاحكام
وفي البال كان الخلاف مبنيا على الشهور المتداول بين المتكلمين وفقهاء الشافعية حاصل
وصول احكاما نافذة بحكما نافذ في تفصيلية حاكما وصول الاحكام في هذا وهو الى
الاحكام الظاهرية في غاية البعد بخلاف المنصوص في العلم والمعرفة ما يحمل على ما يفهم المظنون
فانه قريب جدا وان المشهور والمتبادر بداية الظن وقيام مقام العلم اذا تعذر فيكون بدل العلم
بالحكم الواقعي المتعذر هو الظن به القطع بنزوله وقول المفصلة هذا حلال وهذا حرام وهذا
صحيح وهذا باطل من حدث تقييد جهة بحصوصية يقتضي ان يكون صاحبها الواقعي كما هو شان
القضايا المطلقة مع ظهور قصده في المسائل العلمية يكون مقصورا في بيانها فان كلامهم
في الكل جار على نمط واحد ويدل على ارادة الواقعي في تلك الاحكام تقليم الخلاف في الكتب
وحمل الخلاف هو الحكم الواقعي الظاهري فانه في حق كل مجتهد ما ادى اليه نظره والحال
الخلاف فيه وكذا استدلالهم عليها بالادلة التفصيلية المتضمنة لاحكام الفروع وكما يجب ان تدل بها

الاحكام الواقعية دون الظاهرية فيكون الاحكام في المطالب كلها لينطبق الدليل على المدلول
ويتم الترتيب من دون تكلف وان كان المراد بالحكم في كلام المحقق الحكم الواقعي كما انه المراد مما يظن بضرورة
استلزام القطع بالحكم الواقعي من الدليل الظني على ان استدلال العلماء يحقق بالقطع لفقه ما يجري في
سائر العلوم التي يكتفى فيها بالظن كالفقه واللغة والنحو والصرف ونحوها فالمراد الترجيح بالحكم الظاهري
لا يتاتى فيها الا بتكلف شديد فيها كان من سائر الفقه وامثالها من العلوم الظنية التي
لا تطلب لذاتها كالكتب والرسائل التي موضوعها قائمة المدارس فالوجه فيها في الظن فيتبع البناء
عليه في الكل لاستقامته والمراد وان امكن توجيه بعضها بغير ما ذكر فاخراجه من نظائره
الكثيرة تخصيص من غير مخصص ظاهر وهذا ما يقتضيه حقيقة الاستدلال والوجه الاول
فيتبعه الثاني فبناء العلم على حقيقته واستعمال المتابع فان مدار العلم على الاحكام الظاهرية
فينبغي ان يكون القطع هو العلم بالظن بالاحكام الواقعية الحقيقية فان الظن بالحكم الواقعي
لغرورة ما يحصل لعين القطع من الادلة التفصيلية وليس فيها بد من تخصيصه
بالظن المتبادر هو ما بينه من القرين العيني المعين من الخلاف ما يسلم من الدور فان الظن
المتبادر هو الظن المفيد المعروف ◄ معرفة على معرفة القطع مع ان الظن بالحكم الواقعي بمعنى
◄ تعاضد بعض الحكم الثابت بالظن الواقعي ليستلزم القطع به فيجب ان يراد من الظن بالحكم الواقعي
الواقعية الحكم والمظنون ان هذا الظن بمعنى القطع والعلم المعلل بالاحكام علم تطبي حاصل
من المقدمتين المنطقيتين كما سيجيء فما خرج من القطع بقيد التفصيل ومقتضاه وخرج
بنا مقدمة من الصغير فلا يكون المراد من الاحكام خصوص الواقعية كما يقتضيه وجه الاول
والا لخرج علم بعض الاحكام ولم يتوقف على شئ اخر والقطع مع قطع النظر عن ذلك ان علم المجتهد
والمقلد بالاحكام بمعنى واحد وما كان علم المقلد في المسائل الظنية بمعنى القطع بالاحكام
الظاهرية كان المجتهد كذلك وبمعونة علم المجتهد هنا هو الظن بالاحكام الواقعية وعلم المقلد
هو القطع بالاحكام الظاهرية نعم بمعنى بقاء العلم على ظاهره من القطع
على شئ يقتضي كون الحكم الواقعي ما ادى اليه نظر المجتهد حتى يكون من الحكم ما عرف بعينه
عنه وهذا لا يصح وقولنا ان يد السيد والحيض سبب الا بارجاع الى العبارة البليغة وكان معناه زيد

كالاسد والحمية كالسبع وبالجملة فاهل اللغة والعرف والحادثة لا يرتابون في التفرقة بين مقام
الحمل ومقام التجسيم فظاهر مقام الحمل هو ما كان المرسوم منه بحيث يتأتى الحمول ومن
الحقيقة والحمل الماهية على بعض افرادها المجازية كان استعمالا للماهية المرسومة لافادة الحمل
في التشبيه لفائدة الحمل في التشبيه انه قد يبالغ من المشابهة بالافراد الحقيقية حتى كانه فرد منه
حقيقة ولذا حمل عليه ذلك الحمل المواطاتي وهذا هو المسمى بالتشبيه البليغ ومن البين ان رجوع
الحمل على الافراد المشابهة للافراد الحقيقية حقيقة من غير تجوز ولا ارتياب بخلاف اللفظ من
الغرائض ان لا يفرق بين قولنا زيد اسد وبين ان لا يكون زيد لبنان يماثله تمثيلا
بليغا وقد صرح انفيف ومن تابعه بان الامر في نحو احكم الله تعالى على شيء والحكم حقيقة المرسوم
للحمل كما كان معنى الحمول من البلدات المتوضعة على بابنا ثم لم يعلم البيان من قوله
وجب القتيد فالواجب فيه البناء على الكناية لا الحمل كما مر ت وهو كون الموسوم من افراد
الحمول حقيقة وفي نفس الامر حقيقة لا بالنظر من دون معاون ومن ذلك قولهم الاوجاس في
الدار نقمة مثل وبيئة الاسالة مع الاهل سوء الموسوم بالشؤم ذلك وامثاله الاخرس والشارة
حلوة وان لم يكن على حقيقتها فمثال سور احدها ان يكون المحمول من الاوصاف الغالبة للموسوم
فانفك غالبا بان انفك عنه احيانا ولو ندر كقولهم الحيض من سوء حاد والحي هو الدار
المتحول بشهق ويفوت فان الحيض ربما كان اصفر باردا والحمى الحي ربما يكون بشهرة وفوت
مع ان ذلك حيض حقيقة حتى قطع ما يكن ابقاء الحمل على ظاهره هو ان كل حيض موسوم
بسوء حاد وكل حمى موسومة بالشدة بيان نفي الغلبة وثبوت الوصف في اكثر افراد
الموضوع فان ذلك بمجرده لا يتعلق به غرض شرعي ولا فائدة تترتب في الاحكام الشرعية ويقام
الشرعي بيان احكام الشرعية نافي عن المتكلم بمثل ذلك بل الحمل سيعلم سنا يطا يرجع الى مقام
الاشتباه والشك في ثبوت الوصف للموضوع فيشتهر بوجود الاوصاف الغالبة
فيه وانتفائها المعتبر بها الاوصاف الثانية والعلامات الغالبة ويبقى عليه الحكم الشرعي المعلق
سواء انفكت الامارية بان كان من افراد الموضوع او الحيض انفق التخلف بان لم يكن سنة زيد
لانا نعلم انه لم في نحو الحيض حدم اسود لا يريد وضع لفظ الحيض لهذا المعنى ولا تفاهم معناه

اللغوي حتى نحو ان الاحكام الواردة على الحاضر انما التي اتصفت بالحيض العرفي لغة
وعرفا وضعت الحكم على سبيل الحقائق الشرعية كقولهم الحمار مطهر وحمار الوديع نجس والبول
نجس والدم نجس متبادر والحمول من الفظ واشتهارها بالقياس الى الحلات الاخفظ
واشتهارها بالقياس الى الحلات الفظ لا يقتضي الفضل البين والموجب الوضع كيف وجميع الا
الموضوعة للمعاني الكلية بتبادر منها الافراد الشائعة المتعارفة وقلما يتفق ان يكون افراد
الكلي بتبادر في الظهور والسبق والتبادر الى الفاهم بل الغالب اختلافها في ذلك
اما كون الكلي بالنسبة الى ما عرف بالاشكال كان يكون بالنسبة الى المعنى الاسم اوطى
سرعة في المعنى الحاضر فانا لا نسلم ولا دليل عليه اظهر من نزع منشأ اختلاف المشكك واين
ذلك من الاسباب الخارجية كثرة الوجود وشدة تربية الاستيناس واعتياد الفظ المستعمل
ويقدره ووضوح تعلقه بالمعنى كما في الافراد الظاهرة الغزيرة وحضائر وحصول نشاط
التشبيه بغيرها وبواسطة ارجاع المعنى ذلك من الاسباب التي تختلف بها حال الافراد
وضوحا وخفاء ورجع ذلك الى استعمال الفظ في الام حقيقة في تلك الصور باسرها وليس
من المجاز في شيء ولما وقع التعبير بالجمهور كان الفظ مستعملا في معناه الحقيقي بمعنى
عدولا جمهور معناه الاصلي كالاسد الرابض ونحوه العلامة بعينه وبمعنى عدولا جمهور شان الحيوان
والجملة فاستعمال الفظ في الام من علامات الحقيقة ورجوع هو هم المعنى من الفظ نفسه من
دون التفات الى امر خارج عنه كالكثرة والشهرة وغيرها وامارات الحاصل بالاستقراء
الخارجة عن الفظ فكيف يكون ذلك من امارات الحقيقة المضابط فيها بنوده اللغويين
في كتب اللغة ان يكون لغة بانية سمرة علم ينبغي على حاضر فان العرفي الاصلي من قدمين
اللغة وجهها ان يكون الكتب المدونة فيها مرجعا لمن ماتي في العلم من مهم الكتاب
والسنة وغيرها من الآثار والاستعمار مع احتمال النظر والهجر فيما ذكروه لانا في العرفي
المذكور قطعا فما عدا النقل المخالف للاصل لا يجوز الا الدليل القطع العقد ويوجب الانتقال
فذهب كثير من ائمة اللغة النحوي الحاذق والواعي التدريب كالكسائي والفراء وهشام
وابي عبيد القاسم بن سلام والاخفش وقطرب وثعلب وغلام وابي بكر بن الانباري

يكون

يقطع

الظرفين والغروب سبب للعشائين فان الزوال والغروب وان لم يكونا علتين
لوجوب الصلوة الا انهما علتان للعلم بالوجوب قطعا الثاني ان السبب انما يلزم من
وجوده الوجود على تقدير انتفاء الموانع اذ مع وجود المانع يمنع وجود المعلول وان وجد
المقتضي اللهم الا ان يراد من السبب ههنا العلة التامة من مجموع وجود المقتضي وانتفاء
الموانع فيصح الحكم باللزوم، كما صرح به الخالف المعلول عن علته التامة لكنه بعيد عن
انظار الفقهاء والاصوليين خالف لاستعمالهم الشايع الثالث ان كثيرا من الاسباب انما
يلزم من وجودها الوجود كما يلزم من عدمها العدم وذلك كما انه اذا تعذرت الاسباب الموجبة
لتحصيل نسيبا تا فوجد استحالت الاسباب كان في حصول سبب وانتفاء سببا لزمين
على تقدير انتفاء جميع تلك الاسباب الرابع ان هذه الاسباب اعني الاسباب المتعددة
كاسباب الضمان والدية واسباب الطهارة والنجاسة يلزم من وجودها كل من الاقسام الثلثة
السبب والشرط والمانع بمقتضى ما ذكروه في حدودها فانها من حيث كونها يلزم من
عدمها العدم خارجة عن السبب والشرط من حيث كونها يلزم من وجودها العدم بل يلزم
من الوجود المانع ما يلزم من وجود العدم وكما يلزم من عدم الوجود لما المعدوم وهو ما يتوقف
عليه المطلوب وجودا وعدما وهو راجع الى الشرط باعتبار كل من وجوده وعدم اوالمانع
بالنظر الى احدهما خاصة والمخرج كون الشيء بحيث يترتب عليه اثار المطلوبة منه وبقابله
البطلان هو كونه بحيث لا يترتب عليه جميع اثاره الواجب المضيق
الحدود بوقت وقتها العمر وفاقا لا يضيق الا بظن الوفاة اما الاول فلان الاصل التوسعة
حتى يثبت المضيق ولم يثبت واما الثاني فلانه لو ايجب بظن الوفاة لزم خروج الواجب
عن كونه واجبا وقد بان تركه جايز في كل وقت يعزم والالزم منه حرجا ان تركه في الجميع
فيلزم خروج الواجب عن كونه واجبا في حكم الواجبات المحدودة مع ظن الوفاة قبل اتيان
الوقت وليعلم ان هذا الخوف ليس غايته حقيقة بحيث لو انكشف بعدا لظن تحقق الامر
في حدة التكليف اذ كان نقضا بل انما هو حكم ظاهري كالحد الواجب المحدود وهو الذي
حد الواجب المحدود وهو حدة المقرون في الشرع تركه الواجب بنسبة احدهما يعاقب لفوت

المصلحة المجيزة ويقتضي هذا ان يعبر عنه بالواجب لنفسه والسبب في وجوب
ما يشتمل عليه من المصالح المقتضية لمرتبتها ما يعاقب لوجوب بنيه ويثاب عليه وهذا
المعنى بالوجوب لغيره والسبب في وجوبه هو وجوب ما يتوقف عليه لا بنية مصلحة راجحة
في وجوبه سوى ذلك والا كان واجبا لنفسه ان ترك القسم الاول يوجب العقاب على نفس
الترك اما ترك المذموم المامور به الذي هو الواجب المضيق تطعا وهذا لا ابتداء عليه
اما الواجب المخير العيني فالذي يقتضيه النظر ان تركه لما يوجب العقاب من حيث وقوعه
الترك ساهرا عليه في الجايز لا على تركه في نفسه لان المطلوب حقيقة كما عرفت هو الواجب
النفسي الذي يتوقف عليه ما فارجب هذا لاجل التوقف حتى انه لو لم يكن وجوب الواجب
النفسي موقوفا على ذلك لم يترتب الوجوب سبب والحاصل ان الواجب
انما يتضيق بتركه العقاب لقرينة المصلحة الثابتة من الموجبة له فاذا كانت مصلحة
الايجاب توقف الواجب عليه كما استفدنا العقاب من حيث تعرية المصلحة التي تغير على
الواجب المذكور لا من حيث تركه في نفسه فالسبب الموجب للشيء ان كان امرا ثابتا في نفس
ذلك الشيء مع قطع النظر عن جميع اضداده والامور الخارجة فذلك يقتضي استحقاق
العقاب على ترك ذلك الشيء من حيث تركه لانه لم يكن مطلوبا الا من حيث انه هو حتى يكون تركه
بعينه هو من حيث انه تركه ويترتب العقاب على تركه وذلك يعني ان ترتب العقاب على
ترك الشيء لكون الترك بعينه هو الذي يجب العاقبة عليه وان لا يكون الترك مستحقا
ان كان الفعل مطلوبا فان كان الطلب لامر حاصل في نفس الشيء كان كل واحد من الترك
الذي هو الشيء الذي كان مطلوبا لنفسه والذي هو ضده الذي يترتب العقاب على تركه
من حيث انه ترك لامر حاصل في نفس الشيء وان كان الطلب لشيء لا امر حاصل في ذلك الشيء
يقتضيه الطلب ثم الشيء الذي يتوقف كل واحد من الترك من حيث انه ترك الشيء المقتضي الى
ترك المطلوب لنفسه فيستحق العقاب من حيث الثانية الى ترك الترك والا فتناهى
الى ترك ذلك الشيء المطلوب لنفسه وهو المطلوب لغيره ايضا في جملة ما
لغيره هو ترك الواجب لنفسه فانه ليس واجبا لنفسه وقطعا العدم تعلق الطلب به نفيا وعدم

البته مستقلا فيه انما هو لوجوب الواجب المفسر بين الكل المتوقف عليه مقدمة من المعلوم ان
ترك الجزء لا يعد استحقاق العقاب على ترك الجزء من حيث هو هو بل مع قطع النظر عن كونه
من الواجب المفسر وعن كون الكل موقوفا على الجزء بل انما يعاقب تاركه من حيث ان
تركه يفضي ويؤدي الى ترك الكل كيف ولو ثبت استحقاق العقاب على ترك الجزء من حيث
هو هو مع قطع النظر عن الجزئية لزم ان يكون تارك الواجب المخير كالصلوة مستحقا
لعقابات بعدد ما فيه من خصائص تركه المتصور بتركها من حيث تركها وهذا مما يقطع بفساده
عقلا وشرعا وان كان وجوب الجزء بهذا المعنى كان اشد تركا لكذب جميع ما ذكرناه في
ما ذكرناه في بحث شرطية الشيء للعبادة سواء كان المثبت له العقل او العادة او الشرع
ثبت وجوب هذا المعنى ولا يتوقف على ورود الخطاب به للزوم الوجوب بهذا المعنى لا يتفاوت
فيه ورود الخطاب وعدمه مما يتحقق به ترك الواجب كما عرفت وبما يثبت وجوب عدة
الواجب كما هو المشهور بين العلماء الاعلام فتدبر فيما قيل او يقال ان يتوجه في هذا المقام
ثم حبانا بتوفيره الاتم وطالع الانام بقية هذا ما فتح الله وهو انه قد ثبت ان الامر حقيقة
في الوجوب المفسر وحمل عليه شرعا وعرفا والوجوب هو كون الشيء بحيث يستحق تاركه الذم
والعقاب فعلى هذا يتم ثبات العقاب على ترك المقدمة التي ورد فيها الخطاب مضافا
الى العقاب اللازم من حيث ترك المشروط وذي المقدمة وعلى هذا ان غاية ما يسلم من الادلة
الدالة على ان الامر الوجوب هو كون الشيء بحيث يكون تركه سببا وموجبا للعقاب واما ان ذلك
العقاب المفسر الاقتضائية الترك واجب لنفسه لا يقوم عليه حجة ولا دليل عليه ايضا
فتدبر الاصل في الامر الوجوب والغيري واجب ان يكون واجبا المفسر فان تعذر
الوجوب كان واجبا المعذر فان امتنع كان واجبا شرطيا فان لم يكن كان ندبيا فيثبت للندب
انه هو الاصل ان يكون مندوبا المفسر فان امتنع كان مندوبا المعذر فان تعذر استقل الاباحة
وعن هذا يتم الفائدة قوله وان كنا جميعا فاعلمه وانما يحمل العطف على الشرط المذكور وهو قوله
اذا قمتم الى الصلوة والمقصود هو كونه محدثا بالاسفار الاصل يقتضي الاول مع تعارض الاستصحابين
ويحمل رجوع شيء من الاصل لبقي تأثير اطلاق الوجوب به بالصلوة واما ان الاصل معين بعدم ما له

ان ور

بني على اشتراط عدم الترك وقد ثبت بالفرض وقد يبنى الاصل على المتابادر والمفهوم
من اللفظ عند الاطلاق فانا لمعنى من ايجاب الشيء كونه بحيث يذم تاركه على تركه
في مفسر وقد يقيد على العالم بعدم الامر المخصوص فان يأتي في اشتراط الامر بدليل اخر يجتمع في شكر
الوجوب اياه الوجوب المقتضي من ذكر الامر والغيري باعتبار توقف الواجب عليه وان الفرع
الامر بالطهارة للاقامة فانه يمنع فيه ارادة الوجوب المقتضي وهو ظاهر وكذا الغيري لعدم وجوب
الاقامة فيكون الامر به الوجوب المشروط وحينئذ فيدل على القول باشتراط الاقامة بالطهارة
على خلاف المشهور وقد يخدش ان المدعى بين ان يكون للندب المطلق او الوجوب المشروط
ان يقتضي التوقف لان الامر المطلق يقتضي الوجوب والاطلاق فاذا اجتمع الجميع بقينا
وجب اسقاط احدهما والعين ترك الاطلاق اولى من ترك الوجوب وليس كذلك انا نقول
ان الدال على الوجوب اقوى من الدال على الاطلاق فيجب ترك الاضعف وهو عند التحقيق راجع الى الدوران
بين التقييد والمجاز والتقييد حيث من المجاز فانه كما تقدم في كثير شايع وقد يدعى ان التقييد
وان كان اكثر الا انا نستدل الامر والندب كذلك والعدم بلوغه في الكثرة الى حد التقييد
ومن ثم كان ذلك المتبادر عند التعارض وشرط هذا الدوران بين الوجوب الغيري مع تقييد
العيني والوجوب الشرطي مع اطلاقه وشرط الدوران بين الوجوب الغيري مع تقييد
غير المكلف التعليق بركن الوجوب المطلق الصلوة فاستحال وجوب الوضوء للصلوة المندوبة فان امره
اما بيان اشتراط الوضوء بمطلق الصلوة فيكون كقوله لا صلوة الا بطهور او بيان وجوب الوضوء
للصلوة الواجبة فاحتمل ان يجيء الثاني مثل ما ذكرنا من ان دلالة الامر على الوجوب اقوى من دلالة الامر المطلق على
افراده وتقييد اطلاق المقتضا على الاستدلال به على الوجوب وربما احتمل ان يكون ندب الشرع
بالارادة في خصوص الاية فلا يتعلق بنظر الاصول واحتمل في الكشاف ان يكون الامر بوجوب الوضوء
للصلوة الى حين ان يكون الامر للندب وهو ساقط فلا وجه للندب مع وجوب الصلوة الا ان ينجي
الاشتراط وهو خلاف الاجماع او يعين الخطاب بعين الحدث دون كسب التقييد والجاز معا وكلاهما
ان التزام احدهما مع انا كان احدهما المتعين وانما احتمال هو المجاز مع بقاء الاطلاق على حاله الرفع
سنعرفه هنا بالاجماع على الوجوب للاستظهار ترجيح بالقياس الى الوجوب الشرطي تكليف بالوجوب

ان ور

مع التقييد ومثل ذلك قوله ان كنتم جبنا فاغسلوا وجوهكم فان الوجوب المنشئ
الحكم على الحق الشرط يقتضي انتفاءه بانتفاء الشرط وفاقا للشيخين والعلامة وابن
ابن الشهيد والشيخ البهائي والمحقق الشريف وخلافا للسيدين والمحقق الثاني والمحقق
وتحرير محل النزاع ان الشرط يطلق في العرف العام ويراد به ما يتوقف عليه وجود الشيء
اصطلاح العلماء والاصوليين والمتكلمين ما يتوقف عليه الشيء كالعلم فانه شرط لكل شيء
يؤثر فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول
وسببية الثاني نحو ان زرتني اكرمتك فان الزيارة لما كانت سببا للاكرام في الخارج
او معلولا لامكان الاكرام وجودا فالشرط في اللغة ان كان الشرط
موجودا فالعلم معنى او بقاء بالفعل على سبيل الاقتضاء من غير حاجة الى استئناف في العلة مثل
ان كان الانسان ناطقا فانه يلزم ان يكون ضاحكا بالقوة في الشرط بالمعنيين الاولين وان الخلاف
في المعنى الثالث والدليل يقتضي العقيمة الشرطية وجود التالي عند وجود المقدم وانتفاء
المقدم عند انتفاء التالي ولا خلاف في هذا بين العلماء وانما الخلاف في انه هل يقتضي انتفاء التالي
عند انتفاء المقدم الا ان يمنع عنه مانع او لا يقتضي ذلك ذهب الغالبون بحجية مفهوم الشرط الى
الاول والنافون له على الثاني واتفق الفريقان على ان العقيمة الشرطية يراد بها النفي
عند النفي والنفي عند النفي واختلفوا في انه يراد بها الاثبات عند الاثبات خاصة او يراد بها النفي
عند النفي وان كلا الاستعمالين صحيح سائغ واقع في كتاب الله العزيز والعرف وكلام الفصحاء
والبلغاء نظما ونثرا والخلاف في ان العقيمة الشرطية اذا اطلقت مجردة عن القرائن
المبينة لاحد السببيتين الوجوبية او العدمية اذا الوجوبية خاصة فهل الاصل حملها على الكمال
حتى يظهر خلافه او يتوقف بينهما حتى يثبت احدهما بدليل يفصل ويرجح في
حكم النفي الى مقتضى الاصل فيه ذهب المثبتون الى الاول والنافون الى الثاني وثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا كان حكم المعنوم مخالفا للاصل واما مع الموافقة للاصل فاصل الحكم ثابت وان
اختلف المدرك على الاول واعتمد على الثاني والاقوى وجوب حمل العقيمة الشرطية على
اللازم في الوجود والعدم الا ان يمنع عنه مانع لنا تحقق الدلالة لغة وعرفا وعقلا اما

اما اللغة فلان الاستقراء من سبب العقيم مع الامن من غير ابي عبيد القاسم بن سلام وهو من
اعرف الناس باللغة على ابتناء الوصف الذي هو متعلق من الشرط قال في قوله تعالى فان
ظلم والنفي الواحد على موضعه وصفة يتبرأ به على ان من معنى ليس بك وفي قوله تعالى ان
احصنن فتيات من فتياتكم المؤمنات الرسول كل طالق الحبل والماء معين
بالكثرة والانتفاء وليس المقصود من تعليق الشرط على الوصف بل الاستدلال بالوصف على
الشرط الذي هو قيد في قولك واضح والمعنى فهم التخصيص من الوصف حمل الشرط
فانه قليل مراعاته ان يكون قيدا كالوصف في شرح جمع الجمع المحاهيم الخالعة الاعراب
حجة لان اكثر اهل اللغة بما منهم ابو عبيد وهم انما يقولون في مثل ذلك
ما يعرفونه من لسان العرب وقد قال بعضهم الشرط جاءت فيه اصوليين وهم من اهل
اللغة والمعرفة باللسان وذلك انهم فهموا من التعليق بالشرط انتفاء المشروط بانتفائه لما كان
مرادا لهم اجماعا فهم في كل ما يقولونه اهل اللغة في الجانب النظري فلو قدح في الحجية بسبب
اكثر اللغة وهو من مذهب الحنفية ومن النافين من اهل اللغة كالمتقين والحواشي
ترجيح الاصل بالكثرة والحقيقة والاثبات فانه مقدم على النفي ويكفي اثبات اللغة بتنصيص
فان الاصل عدم النقل والمراد بالغير فلان المبتدأ بعد التعليق على الشرط الا انتفاء عند لا
بعض على ما مر جماعة من المحققين وابن الشهيد وابن البهائي وغيرهم
والوجدان قاض بما قاله ويقبح الاستشهاد بمثل ما ذكروه في المغني
من قوله تعالى ان كنتم جبنا فاطهروا فانه لم يعد صحيح ما نحن فيه وان كان الكلام
حملا على ان بعض حملين قوله سبحانه ان يذبحوا يغفر لهم ما قد سلف اذ
يجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان تعد وان تعد وقوله انا ابلغ الماء
قد كلم عليل جبنا وبعض ما لا يحصى في الانتفاء عند الانتفاء والمانع كابن الحاجب
لما يجلم له الوجدان وليس هذا باعتبار اصل الغرض لانه انتفاء بالاصل والغرض يمكن
بالوضع وهو الكفر وتأويل على ان بعضا من احدنا متى زنا دان يبين توقف امره على شيء
اتى به الجملة الشرطية بعني متوقف في حد ذاته والمتوهم الكثير منه الا اذا ادعى الى المناكيد واقع فقد

صحيح بالمجاز وكذلك في التصريح بالاثبات بل يستقر على ساحته فتقول ان كان هذا كذا فكذا فان لم يكن لم يكن وهذا ايضا يشير على ان النفي منافي تقدم من الكلام السابق ونحن بعد هذا من عادتنا ومن عادات الناس المستمرة ونظن من يتتبع الاخبار انهم ايضا كانوا يكتفون بذلك في مقام التفهم والبيان فلا حظها كما تفضل ولا يلزم من فهم ذلك من اللفظ ان يكون منطوقا بل ان يكون مساويا للمعنى المجازي كما قيل فان دلالة اللفظ الواحد قد تختلف باختلاف المقاصد فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمعنى ليس كذلك فان قيل اذا كان الانتفاء عند الانتفاء مفهوما من اللفظ كان اللفظ حقيقة فيه بكون مجازا لو استعمل في ذلك وهو خلاف ما يستفاد من كلام ائمة اللغة ومنهم فان ظاهرهم القطع بالحقيقة مع الفاء المعنوي ويمكن ان يقال نحن لا نعني بقولنا ان الجزاء لوجود الشرط ولا نريد به المعنى المصطلح عليه بين اهل اللغة وذهب اكثر من الى خلافه تنبيها على تأويله في المفهوم بالدلالة العقلية واثباتهم حجيته بالالزام العيني واما من قال بالدلالة اللفظية فلا يمكنه ان يخالف من ذلك بل هو مقتضى مذهبه وكذلك من قال بالتبادر علامة الحقيقة وبتبادر المعنى علامة المجاز ونحن لا نقول بتبعية الموضوع له حتى يكون مجازا في نفيه فان المجاز ليس الا استعمال اللفظ المستعمل في معنى ما وضع له والتجوز هنا باستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فان معنى كلمات الشرط ثبوت الحكم عند ثبوت الشرط وانتفائه عند انتفائه فاذا استعملوا اريد منها الثبوت عند الثبوت خاصة لزم الاستعمال في غير المعنى وهذا النوع جائز ولا شك لنا وانما الشك في العكس وهو استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل وما نحن فيه من القسم الاول فان قيل على هذا الحصول يفهم انكم تعلقون على الشرط انتفاء التخصيص اذا لم يعلم للشرط فائدة اخرى سلمنا ولم انا نوجب فائدة اخرى فما الدليل التخصيص حتى ننتفيه وهذا انما يصح لو كانت الدلالة على المفهوم عقلية نشأ ها لزوم العبث في كلام الحكيم كما سيجيء بيانه اما لو قلنا بان الدلالة لفظية مستندة الى الوضع للتخصيص فيما للغة والعرف فلا يأتي في ذلك الا بان يقول

ان الواضع

ان الواضع عين اللفظ بازاء هذا المعنى ليعول عليه فيما لم يتحقق فائدة اخرى وبمثل هذا لم يعبد من الواضع في نفي هذا الوضع قلنا هنا على الوجه المحوج فان الواضع وضع اداة الشرط لافادة التخصيص وجعل الكلام عليه فالم يعرف منه قرينة تمنع عن ارادته ولا يجب ان ظهور نفي التخصيص من القرائن مانع من ارادة التخصيص فيكون صادقا من اهل اللغة كما هو الشأن في كل لفظ موضوع عن حقيقة لقرينة فانتفت منها ثم لو اريد ان التخصيص مشروط بعدم احتمال فائدة اخرى لزم الخروج عن المعلوم المحرر في المجاز فان احتمال المجاز ليس بمجاز فيلزم تخصيص الوضع بما يكون حتى يستقيم الشرط ومعلوم ان المتأمل بالمفهوم لا يقول بذلك بل على التخصيص بالم يظهر خلافه وان كان محتملا وجوب الصاري وان انتفاء ارادة التخصيص انما يظهر بانتفاء ظهوره وذلك هو المحرر في المجاز فان اللفظ يحمل على حقيقته بالم يظهر ارادة المجاز فان انما ظهر ذلك حمل على المجاز لوجود القرينة الصارفة عن الحقيقة وذلك لا ينافي وضع اللفظ للمعنى الحقيقي ويحمل عليه اذا انتفى الصارف عند ويمكن ان يخرج ان هذا الاستدلال دليل الوضع بمعنى ما قلنا المعنى وذلك انه لو كان الحمل على التخصيص لدفع عند وضعنا فالحكمة لزم ان لا يبقى التخصيص مع احتمال غيرها احتمالا مساويا والا فان هذا الحذر يندفع بكل من التخصيص وغيره كما ظهر للتخصيص حتى يرجح على الفائدة الاخرى بقرينة الصارف فجاب ثبوت فائدة الشرط ولكن هم يعلقون ذلك فانهم في هذه الصورة عارون الكلام على ارادة التخصيص ولا يلتفتون الى الامر المالغي وكيف لا والانتفاء على ان التخصيص من حيلة فوائد الشرط والعامل بحجية مفهوم الشرط والناذون لم اطبقوا ولم يختلفوا ايضا وانما الخلاف في انه هل يتعين ان يجيء المفيد بالارادة اما فالنافي للحجية نفى والمثبتون بالحجية على اختلافهم في المدرك والمنشأ فالمثبتون لو اجروا ما قالوه ان يكون لهذه القاعدة جزئية على حدتها ولا ثبت لهم الترجيح على غيرها من الفوائد المحتملة وانما ثبت المزية بالترجيح لو ثبت على ما اشاروا بما حسب الامور الخارجة عن اللفظ

ان القول بالدلالة اللفظية هنا ليس من القول بكونها تضمنية ولكن لم اجد
من صرح بانها التزامية وانما حصر كلامهم بنفي ذلك وبالعدول عن الدعوى
الكثيرة
اصحابنا المتاخرين في المسئلة وبانه على ما ذكره المدقق الشيرازي في تعليقاته
على العالم
انا لفظ لما كان واضحا المطلوب بالحكم المقصود بالافادة وحكم يكون
من حيث يتعلق بذكر
الشرط في الكلام تحصيل الظن بانه لانتفاء الحكم في عين محل الشرط وانتفاء
الشرط لغة امتنا
لا يحتاج الى ذكره وان لم يكن احتياج الى تركه اتفاقا كما حقق في ذكره وتركه
فالواجب
عند الحكيم المحقق لما قلنا بتركه لان العبث مثل كلا فائدة في ذكره ومن
ثم كان تركه في
الاستدلال ان العلم او الظن لانتفاء فائدة القيد المذكور في انتفاء الحكم
في عين محل
الشرط ذلك لان العبث ايضا انما نظنا او العلم او الظن على الحكم
بانه يقبح
العلم او الظن بان الحكم منتف في غير محل الشرط عند الحكم وهذا التقرير
انما يتم ان اريد بانتفاء
ما عدا التخصيص من الغير فعند هذا الفرض فالنزاع مرتفع ان لا خلاف في ارادة التخصيص
مع انتفاء سائر من الغير ان في كلام الشارع والالتزام المعتبر والا لعبث تعالى عن ذلك والخلاف
في انما ذلك من الكلام في الدلالة بيان يكون التخصيص لازما من الاصل الحكم بالتخصيص حتى
يظن ظنا مرجحا او كالامر في ذلك موقوف على دليل منفصل والقائلون بحجية المفهوم
قالوا بالاول والنافون نسبوا الى المحققين ذهبوا الى الثاني فالشرط المذكور من القائلين بحجية المفهوم منقلة
ويرجع الى القول بعدم الحجية لا الى نفي وقد اشار صدر المحققين في شرح على الوافية
طلب بيان الوجه العقلي بعد ما قال كل حكم ما قيل بكينونة ما دية مراده بلفظ مطلق ان لم يكن
بل صريح عنه بلفظ مقيد بعدم ارادة بالمفيدات بعيد ناقدة لا صحيح الاطلاق
لا فائدة هذا اذا كان الحكم الشرعي او من مقرر مقامه لاستحالة العبث عليهم واما غيرهم
من العقلاء فينتفي بمجرد ذلك لعدم استحالة العبث عليهم فلو فرضنا ان بعض هذه التراكيب كالجملة
الشرطية لا فائدة لها سوى الفائدة التي لا شائبة لها لدليل عقلي او نقلي فالنزاع في حصول
القطع او الظن بارادتها اما النزاع في صورة يكون هناك فوائد ولم يدل دليل على تخصيص احدها
بالارادة فنقول انا وان رأينا في كلام العرب الجملة الشرطية مختلفة الا ان مدلولها ارادة الشرط

يكون اللفظ هو المرجح لما وضع له او يعمل بالراجح لا هو المطلوب لا يكون ان يتم
على ترجيح المبني مع قرن المتابعة بالترجيح لاجل ان هذه الفائدة هي الراجحة حقيقة
وان ما عداها من الفوائد فيكون احتمالها مرجوحا وقد يتحصل ارادتها اذا جاز ان ذلك جاز
ان يكون مساويا لها او مرجوحا بالنسبة اليها وقد يجاب عن ذلك بان ترجيح هذه الفائدة
لغلبتها او لبناء التعليق عليها في الكلام وكل ذلك ان العلية تفيد ظنا بالارادة وهي
مظنة مقصية فلا يجب الاستدلال بالاقتران من معارضة الظن الحاصل من هذه
العلية بظن ارادة عين التخصيص من جهة اخرى فنقول بان يكون الظن الحاصل في عين
التخصيص اقوى من ظن التخصيص حتى يحصل التعارض بظن الغلبة فالجواب
الحمل على التخصيص لحصول التكافؤ بين الفائدتين على هذا التقدير ولم يعلم من ذهب
الفائلين بالمفهوم يقتضي الحمل على التخصيص في هذه الصورة ايضا كون الاستناد الى
اللفظ واستقامة من كلامهم بشكل وان كان في ذلك ما ظهر حيث قالوا يجب الحمل
على التخصيص لما يظهر خلافه فيصدق على الصورة المذكورة ان خلاف التخصيص
مما يظن فان قيل دلالة اللفظية فما الدلالة هي قلنا هي دلالة تضمنية فان
الموضوع له هو الثبوت عند الثبوت دلالة انتفاء عند الانتفاء اللفظ والمعنى المجموع
بالمطابقة وعلى كل من الامرين بالجزء بالتضمن وقد قيل ان الدلالة الالتزامية
تغاير ما عرفت من دعوى الاصوليين في اصل الوضع فلا يكون التي اما دلالة الالتزام
دلالة اللفظ على الخارج اللازم وهذا ليس بخارج وان كان الدلالة الالتزامية عينية بديهية
في الارادة الا ان كان لازما عجيب لوجوب عيبه لا ينفك عن الخارج والحيثية
في دلالة الالتزام اللزوم الذهني وقد يكون بين الملزوم واللازم الذهني مغايرة
في الخارج كما في مثال العمى المعدوم لازم العمى في الذهن وهو مغايرة في
الخارج والمراد في هذا المقام ان الانتفاء عند الانتفاء مراد ومقتضى الدلالة الالتزامية
تغاير اللزوم الذهني واللزوم عينا الارادة على ان اللزوم الذهني منتف هنا فان
تصور الشرط عند الشرط لا يستلزم تصور الانتفاء عند الانتفاء وما علمنا بتبين

معيار /

فى بعضها ما لم يرد الحق من الانه الذى هو الجزاء وكان انتفائه يعنى سلم لانتفائه
وفى بعضها مساواته وهذا انما هو بعد تعرى احدهما وتجرده عن الاخر وهو المعنى المنطوق
من عدم عدمه وهو المعنى المفهوم لمعنى لازمه عدم اللازم على تقدير عدم الملزوم لكن
التتبع دلنا على ان استعمال هذا الذى كتب فى الصورة الثانية اكثر منه فى الصورة
الثانية اكثر منه فى الصورة الاولى لا بحيث صارت الكثرة سببا للتبادر الفسا وعلم لانه
وهو المعنى الحقيقى الى منه فيما بل علمنا التبادر عادة لانه من غلبة فرادها التى يجب الشرع فائدة
معنا بعد هذا حجة شرعية للترتيب على تحقيق دلالة فائدة من الفوائد مما يحصل لنا الظن
من بسط استعمالها خلوها من الفائدة اصلا او ندرته بانها من العسر الغالب هذا هو
تحقيق المقام ولكن لا اعتمد على مثل هذا الظن لعدم دليل قطعى على اعتباره لخروجه
من الاصول الثابتة سيما وهو نوع اتباع الظن ولعدم الاجماع الذى ادعى على كفاية
الظن فى الدلالة اللفظية لا يستمر فيما عدا الدلالة المطابقية والالتزامية التى يكون اللزوم فيها
بينا سواء كانت الملازمة عقلية او عرفية لا يتحقق معها الانفكاك وان لم يكن مستحيلا كيف
ولو لم يكتف بالظن فيها لانسد طريق الحكم الشرعى علينا لان اكثر الاخبار خالية عن القرينة
المفيدة للقطع بمراد المتكلم واما فيما عداها من نوعه الاجماع فيه لا شاهد لنا بعدم العمل
بالظن فيه يعنى ينحصر اللفظ مرادا انتهى وما ذكره من منع حجية هذا الظن بدعوى ان
الظن الممنوع منه هو الظن فى نفس الاحكام الشرعية لانها توقيفية يجب اخذها
من الشرع واما الموضوعات فالظن فيها معتبر ولذا ترى الفقهاء يرجعون فيها الى غير الشرع
من اللغة والعرف والطب واهل الخبرة من ارباب المتاجر والصنائع والى القرائن
العقليتين فيعينوا الدلالات وقد ادعى السيد المرتضى الاجماع على قيام الظن مقام
العلم فى كل مقام يتعذر فيه وهنا تعذر فان العلم بمراد الامام لا يكاد يحصل فى موضع الا
نادرا فلا اقل من الظن مقامه سواء كان الظن حاصلا من الوضع او نوع من الاستقراء والتتبع فيما تحتمل
فيه ومثل هذا الاستقراء هو مستند اللغويين والنحاة فى اثبات المطالب اللغوية والنحوية
ومعلوم انه لم يبلغ العلم فى جميع ما قالوه ولو لم يكن معتبرا لسقط معظم اللغة المحتاج اليها

اما الشرع

واما الشرع فقد دلت الاخبار على ذلك منها ما رواه على بن ابراهيم فى تفسيره عن ابيه عن ابن ابى عمير
عن جميل عن ابى عبد الله عليه السلام قال لما رجل جعلت فداك ان الله تعالى يقول ادعونى استجب
لكم وانا ندعو فلا يستجاب لنا فقال انكم لا توفون لله بعهده فانه تعالى يقول اوفوا بعهدى اوف بعهدكم
والله لو وفيتم لله سبحانه لوفى لكم ومنها ما رواه من المشايخ الثلثة فى الكافى والفقيه
والتهذيب ان سعيد بن يسار سئل الصادق عليه السلام عن رجل صام فى سفر حكم الشهر فصامه قال
ما ابتلانا من سفر عليهم ومن سافر فلا يصوم وفى التهذيب عنه عليه السلام اذا دخل شهر رمضان
فالله فيه شرط قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فليس للرجل اذا دخل شهر رمضان
ان يخرج الا فى حج وفى الكافى باسناده عن ابى ايوب عن ابى عبد الله عليه السلام فى تفسير قوله تعالى
فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه قال لو سكت لم يبق احد الا تعجل
لكنه قال ومن تاخر فلا اثم عليه وتفسير العياشى عن الحسن بن زياد قال سئلته عن رجل
طلق امراته فتزوجت بالمتعة ايحل لزوجها الاول قال لا يحل له حتى تنكح زوجا غيره فقلت
فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق
ايضا بما رواه الصدوق فى معانى الاخبار عن ابى ابراهيم فى تفسير قوله تعالى فى
قوله عز وجل فى حكاية ابراهيم بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون قال
ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم قلت وكيف ذلك قال انما قال ابراهيم فاسئلوهم ان
كانوا ينطقون فكبيرهم فعل وان لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا فما نطقوا
وما كذب ابراهيم ولا دلالة على الجملة مع حمل على حجة انا ارادة وما كلام فيه وما
رواه فى الفقيه فى باب الشفاعة فى الصحيح عن ابن ابى عمير عن هشام بن الحكم انه
تناظر هو وبعض المخالفين فى الحكمين بصفين فقال المخالف ان الحكمين لقبولهما
الحكم كانا مريدين الاصلاح فقال هشام بن الحكم بل كانا غير مريدين للاصلاح
قال من اين قلت هذا قال هشام من قول الله تعالى ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما
فلما اختلفا ولم يكن اتفاق على امر واحد ولم يوفق الله بينهما علمنا انهما لم يريدا الاصلاح
ولا يخفى عليك ان هذه الاية انما احتجاج هشام بنفى اللازم المستلزم لنفى الملزوم ونفت من

معيار

ن لوازم المنطوق وليس من المفهوم في شئ وبتقرير النبي صلعم تعجب من عالم
عن التخصيص في السفر مع الاذن واجابته اياه بان حدّث فيه بعض مقدماته
عليكم في قبول الصدقة ودفع كون التعجب للدلالة المفهوم الشرط على الاتمام عند
الاذن بالافطار بقاء سبب الحصر وهو الخوف فيجب الاتمام لكن هذا الفرض لا صلى
وبانه لما امن بسبب القصر استغفر لهم ان تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة
ان يغفر الله لهم قال لا لان الزيادة على السبعين وهو دليل الخطاب ومن ذهب ان حكم
الزيادة حكم الاصل وليس له دلالة المفهوم ودفع بمنع حصر الجزاء استغفارك
للكفار وفاق والامر ثم امر في الناس بجاني الكلام وذكر السبعين سالغة
في الياس وقطع الطمع للقصد العدد بكيف يعقل مع ذهب لازيدن على
السبعين ولو صح لحمل على انها ركالى الرأفة بالامة واستمالة قلوب الاحياء
بذهبت والحق عدم خلو هذا وما قبله من الدلالة وباب وجود الشرط لا يستلزم
وجود المشروط فلو لم يستلزم عدم عدم المشروط لكان كل شئ شرطا لكل شئ وهو باطل
وباب كلمة ان نحو شكلا ان شرط بانتفاء الثاني وبعني كرنا كلمة انها تدل على
ان ما يفرض يقترن بما شرط لما بعده والشرط ما يتنفي بانتفائه المشروط لانتفاء
الفهما على ذهب الاصل وعدم القول في كل وهذان الوجهان ضعيفان جدا وينشأ
الوهم اختلاف الاصطلاح في معنى الشرط كما عرفت والحق بانا نمنع عدم النقل لا يقبح
مع القطع بالاختلاف وباب التعليق على الشرط الذي ان يكون لانتفاء الشرط
عند انتفائه وهو المعلق بها وجودها المشروط عند وجوده ويكون سببا وعنه
حصول المعلق فان لا صل عدم عند الاسباب يكون السبب متحدا واذا اتحد
انتفى المسبب بانتفائه بل كان امر بالانتفاء عند انتفاء الشرط الذي سبب وعنه
فضل لانه ان اراد بالسبب ما ترتب في الذهن فالملازمة ممنوعة كون الشرط المعلق عليه
الحكم سببا بهذا المعنى والمستند فان البينية بهذا المعنى غير في التعليق وفاق
انه قد تعلق على المسبب والمشاركة في السبب والمقارنة في الوجود وان اريد

بالمعنى لا يسلم لا سناد الاصل هنا انما الفقه امكانات من جهة المسبب
انتفى بخالفة الاصل لا بواسطة المفهوم والا فالاصل ممنوع لا صل مقارنته
لكل شئ سواء الاصل او خالف لجواز ان ينفي سببية الغير للشرط لا يناني وجوده
معرفي الجملة والنظر في القائلين بالمفهوم سالقول بالعموم للامر في معنى الشرط
بين الشرط الصريح كان والموضوع يتبين لافادة الشرط لغة والشرط الضمني وهي
الاسم المتضمن لمعنى الشرط كانا وكلما فانهما تخرجان وما وبعني هما لان يجيء
بمعنى معنى الشرط لما سيعرف التعليق والعموم اللغوي والعقلي او لمعنى الواقع والكل
مشترك في الكل والمتاخرون العقلها والمتقدمون واكثر اللغة والاول يستلزم
بالمفهوم في الالفاظ العينية كما سيجيء لون بر في الاصوليات الصريحة في الشرط الثاني
عليه بحسب الوضع وبما ظهر بن معنى كتب الاصول ان الخلاف في التعليق بان ضاء
قال في النهاية المحب السابق في ان الامر المعلق على شرط عدم عند عدم اختلف الناس
في الامر المعلق على الشرط بحرف هل يعم بعدم الشرط ام لا وفي ترتيب الامر المعلق
بكلمة ان عدم عند عدم الشرط وفي شرحها اختلف الاصوليون فان الامر المعلق
على شئ بحرف كلمة ان هل يجب عدمه عند عدم ذلك الشئ المقترن به لا الخ
وفي الحصول الامر المعلق على شئ بحلمة ان عدم عند عدم ذلك الشئ والخلاف فيه
فيرجع القاضي ابو بكر والكرخي والغزالي والظاهرية مستصفى الغزالي معمل المعنى
لما قبل ان المحصول ما خوذ من المستصفى والمستصفى ما خوذ من المعتمد وفي
ذريعة الاصول الحاوي لمسائل المحصول الامر والجزاء المعلق على شئ بان عدم عند
عدمه والحق ان ما ذكره لا يصح تخصيصا لمحل النزاع بالشرط المقترن بان باطن يتبين
عن محل النزاع بما يتبين في الغالب فان الشرطية هي اصل كلما الشرط واكثرها ورودا
في الكلام واذا كان كلما الجازاة انما تفيد معنى الشرط لتضمنها معناها والمراد من شرط
صحيح موضوع لافادة التعليق فارق بينها وبين ان من هذه الجهة وان افترقا من
وجه اخر وعدم ذكرهم لها قرينة على ان بنيا قالوه مثال والمعنى الراجح وقضى الخلاف عليها

مع ان الامكان يكون للمقالات في الشرط الصحيح قرينة على ارادة
التمثيل وكلامهم في مقام الاستدلال على المسألة على ان محل النزاع اعم من المتصل التعليقي
فانهم استدلوا بان كلمة ان من حروف الشرط والشرط ما يلزم من عدمه العدم وبانه لو لم يلزم من عدمه
العدم لما لزم من وجوده الوجود لزم جواز تعليق كل شيء على كل شيء ويفهم من هذا
ويؤيد ان محل النزاع عام ميزعه حتى بان وكلام الحاجبي في المختصر واصحاب الكتب
عام فيشمل الجميع لكنهم لا يقترنوا الا وجوبا بان كلمة الشرط الا انما كلمة غير لتضمنها معنى ان
المقتضي للابهام فلا يستعمل في الامر المتيقن المقطوع بوقوعه مثلا ان غربت الشمس
او طلعت فحمل العموم في اسماء الشرط على احتمال الوجود والعدم في الشرط الواقع بعد
ان الاندرج بعموم ارايته والشرط بعد هذه الاسماء ايضا كالشرط بعد ان في احتمال الوجود
والعدم رابعها فانهم سلكوا طريق الاختصار بتضمين هذه الكلمات المعاني معنى ان
اذ لولا ذلك لطال الكلام لو قال ان تضرب عمرا ان تضرب زيدا ضربت وان تضرب
بكرا ضربت الى ما لا يتناهى وكذا ما ومتى وسائر اخواتها الا انه الى قوله فان سلكوا طريق
الاختصار فيه يدل على انه يرجع المعنى في هذه الكلمات الى معنى ان انهم عدلوا عنها ايثارا
للاختصار مع حصول المراد وفي المغني اذا كلمة الشرط ما يطلب جملتين يلزم من
وجود مضمون اوليهما فرضا حصول مضمون الثانية فالمضمون الاول مفروض ملزوم
والثاني لازم ولما كان اذا موضوعا للامر المقطوع بوجوده في اعتقاد المتكلم في المستقبل
لم يكن المفروض وجوده لتنافي الفرض والقطع في الظاهر فلم يكن فيه معنى ان الشرطية
لان الشرط كما بينا هو المفروض وجوده ولكنه لما كان ينكشف لنا اذا الكثير في الامور التي
نتوقعها ان يعتنى بوقوعها على خلاف ما نتوقعه بعد انقضى لذا صح ان كان في
متى وسائر الاسماء الجوازم نحو القائل اذا جئتني في شهر تكرم شاكرا في معنى الخاطب
غير يرجع وجوده على عدمه بعين حيثيتي جسله لكن اذا ما ان قبل متى وسائر الجوازم على
ما هو مذهب سيبويه في اسماء الشرط مما يعطل العرض موضوعا انه لم يوضع في الاصل
ان كان يقطع المتكلم بوقوع الفعل فيه كاذا ومتى لكان ان يرتفع الغرض الذي هو معنى

الشرط

الشرط في الصفة الواقع فيها واما اذا فلما كانت صدقية الواقع منه مختصا بما يرى في اصل الوضع
بل هو متيقن فيه معنى ان الذي هو محل العرض بل هما متنافيان على شرف الزوال فلهذا لم يخرج
الا في المشروع ارادة معنى الشرط وكونه مستعملا في معنى جهة غير معنى الشرط
مبنيا لم يلزم سلك الاختصار وتوقع الفعلية بعدها لما كثر فيه محل معنى الشرط في اذا وقع
عنا عليه من الوقت الذي له معنى جاز استعماله وان لم يكن فيها معنى ان الشرطية وقد يكون
في الامور القطعية استعمالا لذا المتضمنة لمعنى ان وقد يكون مجيء جملتين بعده على طرز
الشرط والجزاء وان لم يكن هناك شرط وجزاء كقوله تعالى اذا جاء نصر الله والفتح الى قوله
فسبح كانه لما كثر وقوع الموصول متضمنا معنى الشرط في دخول الفاء في خبره جاز
دخول الفاء في الخبر وان لم يكن في الاول معنى الشرط كما في قوله تعالى ان الذي تفرون منه فانه ملاقيكم
الموت الى قوله تعالى وعذاب جهنم ومقابلة ما اراد الله على دخوله في حجمه لان الغرض
والمقالات تحقيقا الوصف بالمعنى فلا يكون فيها معنى الشرط الذي هو المفروض وهذا كله
في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وللعلماء في هذا الموضع في تحقيق زيادة وبيانات
اذا ما الموصول في الايات المذكورة والجملتان بعدهما في ترتيب الشرط وجملتي الشرط
والجزاء وان لم يكن فيها معنى الشرط لبيان هذا الترتيب على لزوم مضمون الجملة الثانية
الجملة الاولى لزوم الجزاء للشرط فاحتمل هذا الغرض على ان الفاء مع كونه بعيدا في الجمل
ما سبقه فيما يتعلق بالفاء في فسبح وان نقول في نحو اذا جئتني فانك تكرم بالالتزام الابتداء وفي
قوله تعالى ان الذين امنوا ليس في خروجها كما على ما بعد الفاء ما ينفي الذي قبلها في هذا التحريم
الجمعة فانه نزل الى هو ما انه قد فسر بالغرض الاصلي لهذا الترتيب هنا كما مر
ومقتضاه انا لا نتكلم على الشرط اذا خرجت عن وضعها الاصلي وكانت الجملة المقرونة بها
مفروضة غير محققة الوقوع ولما لم تكن محققة فليست للشرط وان شاء بمثله في
الصورة وفي ذلك وحيث كان المفروض بالشرط ما لم يلزم سقوطه في المحقق فكلما سقطت
وارتفع معنى ان الشرطية حصل لها بما معرفة كما في انه وان لم يكن كذلك فلا معنى لهما
وهذا التفصيل صحيح ان يريد بان في الامر المحقق للدلالة بها على المحقق فان المفروض بها

والدلالة على المحقق في استقبال واحد منتفيان واما انا لم نعتبر بها اذا وقع المحقق نعم
الشرط فيها سبب فان المحقق لا يبنى في الغرض كما تقول ان كان الامر على ما اقول وهو كما
اقول فكذا والمكان لا تقول وليس كما تقول فكذا محقق الامر انما في زمن محقق وقع فاما لا
كان مدخولا اذا امر اعني تحقق الوقوع كانت شرطية وضع فيها امتناع المفهوم والمكان
بعزوضا محققا احتمل ارادة بيان المحقق فيها كما هو الاصل في وضعها فيكون المفهوم
معها ساقطا وارادة الغرض في مدخولها وان كان محققا في الواقع كما هو الغالب في
استعمالها حسبانها في الاكثر لسبق في الشرط منبع ارادة المفهوم والبعيد اللحق
ترجيح الثاني فيها على الشرط لما على المحقق والحق انفي انا ارادوا من قولهم الغرض
المحقق الا ارادة المحقق وعلى هذا الاشكال في وضعها والغي شرطيتها وانا نريد بها ما
ولو كانت موضوعة للدلالة على تحقق الوقوع لزم ان يكون وضعها الذي سنا بنا الفهم
الشرطية سببا عجيبا لوضع وعلة العلة في المسئلة وحاصل البحث ان الشرط اما صحيح
او مفهمي والشرط الصحيح ان ولي واما واما ان فالحالات في بعض بها ظاهر جلي وبعض
لربنا ادرات موضوعة للشرط كان وان فاقتضاء حيث الاستعمال والمعنى
الامتناع وضعه فاما معنى الاشتراط وهو الغرض والتقدير فمن حاصل دينا قطعا وهي
ما له ملوها بالوضع وما توهمه كلام بعض الاصوليين من قصر الحالات على الشرط بان نقل
تقدم الكلام وانا نظن ان فرضهم التمثيل بما يعتبر من الشرط فانا لما وما ذكره النحاة
من ان لولا امتناع الثاني لامتناع الاول شاهد على امتناع المفهوم عنها وذلك
ان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم الا ان كان سببا
ولا يتحقق المساواة الا ان كان المفهوم مرادا بالحفظ انا المعنى ح ان الاول ملزوم الثاني
وجودا وعدما فيقتضي وضع لولا امتناع الشرط يلزم امتناع الجزاء بهذا التقرير والمفهوم
وان كان معتبرا في الشرط بان لا يكون لاطالة بها على انتفاء الشرط فيه ثم لم تدل على الامتناع واما
اما ان المفهوم بها المفهوم وان معنى اما ان يريد امتناع ان يكون شئ فرد منطلق والمعنى
ان يقع شئ في الدنيا يقع قيام زيد فذا اراده المجموع بالوقوع فان حصول الجزاء جعل الان ما

يقع شئ في الدنيا وما دامت الدنيا باقية فلا بد وان يقع فيها شئ فيصير عدم وقوع الامتناع
على تقدير عدم وقوع شئ فيها فيكون المفهوم سرا ما كان التعليق فيه تعليق على الحال على سبيل
المعلق على الحال وانا الشرط المضعف او الاسم المتضمن لمعنى الشرطية وهو على بابين
احدهما ما يتضمنه عجيبا لوضع وهي الظروف المبتدئة وتأتيها كل موصول وموصوف
وصلت الفاء وهي فان ان دخول الفاء فيها لتعليل على تضمن الموصول معنى الشرط
ما صح بها تعتبر الغرض فيكون المفهوم معتبرا فان قلت دخول الفاء انما يقتضي الامتناع
بالشرط حتى كان الموصول او الموصوف متضمن لم دخل في صناه والا يقتضي كونه متضمنا
لم حقيقة بتضمن كلمة الشرط من ربما معنى ان الشرطية وضعا ثم لم يلزم منها الابهام المعتبر
في كلمة الشرط بل جاز ان يكون خاصا في نفسه ان الذين تضمنوا الموصولية والموصوفية
فانه سوق الحكاية من جاءني حصل منهم الفعل وكذا لم يجب ان يبالي بما دخلت الكلمات
المتضمنة لمعنى الشرط من الفاء في الجواب وكونها العلة وعلة معنى يستقبل المعنى
فلذا جاز تقدير جزء من الفاء مع وقتها البعيد عن الذي بالفتى لم يدخل وصلته بالنظر
وما في معناه مما ليس فعلا مضارعا ولا مقرونا بالفعل الذي الماضي كما في الاية فعل ان ما
ذكره النحاة من تضمن الموصول والموصوف المذكورين معنى الشرط ليس بحيث يظهر
بادئ مسامعه حتى يصح ما بنوا الفاء معنى الشرط يتضمن الموصول والموصوف زيد
المعنى فالاولى ان يقال ان تلك دخول الفاء على الجزاء يقتضي ان يجعل معنى الشرط قطعا
ان بنا ما يترتب باجماع النحاة وبابتا وسوى معنى الشرط على المفهوم عند دخولها وهذا القدر
كاف في اعتبار المفهوم وكونه معتبرا شرطا لا يحتاج فيه الى موصول يتضمن الموصول او
الموصوف معنى الشرط حتى يتوجه عليه ما ذكرنا ان فهم معنى الشرط من الكلام
يقتضي استحضار الحكم منه انتفاء ما شرط به سواء كان استفادته من واسطة الوضع او
كما في الالفاظ الصحيحة في الشرط او الحاصلة كما في كلم الحالات العين المعتبرة
في الشرط او باعتبار القرينة كدخول الفاء في الجزاء فان جميع هذه الصور تشترك في الدلالة
على ما هو مقصودنا المتكلم من الاشتراط فغاية الامر ان الدلالة في بعض مستندة الى الوضع في

وقال الامير الاشرفية وعن البيان ان هذا الاين من في استباط المعنى وعدم الاقتضى
للاستباط وهو عدم الاشتراك المشترك بين الاقسام وح فان قيل يكون الفاء في قوله
الشرط انما تدل على العلة المتكلم وقصده وان الكلام انما جاءت من حيثها لان
قبيل الموصول قد لا يكون علة لشئ فضلا ان يكون من صوله يقتضي
ان لا يكون الشرط داخلا في معناه والا لكانت شرطية لكنه لا يصح في المطلب
على تقدير الاشتراط لانه على استفادته من الوضع كما اشرنا اليه وانما يفيد بيان العام
بارادة الشرط وليست دالة عليه كما مر فيه بل لفظ الاثبات مع كونه خلاف
يظهر من كلام القوم حيث جعلوا الفاء الداخلة على الجزء من اداة الشرط وادلة
على حكم استحقاق الموصول والموصوف معنى الشرط عندنا وحق لها في عينها واذ
ايذانا بالشرط من قبيل اذا ان العام الموطئة للقسم بالقسم ما يكفيه العلم السليم عند
سماع اللفظ فان المتبادر من قول القائل من جاءك فاكرمه على ان يكون من موصولة
هو بعض هذا الكلام على تقدير صحبها شرطية حتى لا يجاب فظهر الجزء ولا يقدح في
ذلك استعمالها مع بينى سببية كما في الاية لان دخول الفاء انما يكون قرينة على ارادة
الشرط مع الكلام وهو ممنوع انما كان خاصا تتبع ولا ترك معه فلا معاملة كلما
من الزام الفاء وكون الصلة فعلا وهما استقلال المعنى لان تلك الامور احكام
لفظية لا يجري فيها ان تتبع وضع اللفظ بخلاف استباط المعنى فانه من توابع المعنى
دون اللفظ ولم يسلم فلا يرد فان دخول الفاء انما يقتضي به استباط العقد
وتاكد بعد العلامة في معنى الوصف لا افاد من ان يصير المعنى به شرطا في
الفورية والمضعف بين معنى الشرط والوصف كما يظهر والتدبر في قول العالم
الذي يا يتني لم ر درهم وقوله الذي يا يتني فلم ر درهم فانك ترجمان له الاثر الثاني
على استفادة الاستحقاق عند عدم الاتيان اقوى من الاول ولو كانت اضعف بالدليل
على ان دلالة الشرط كقوله ان يا يتني اصد فلم ر درهم وح فالقول باعتبار معنى الوصف
يقتضي اعتبار المعنى هنا لتحقق الوصف بدونه ولا يقال بعدم اعتبار

لا يوجب النفي عنه لامكان تابي الزيادة في الحجية ومن هذا يظهر ان مرجع هذا المعنى
عن معنى الشرط على تقدير لا يقتضي عدم اعتباره والم نقل باعتباره معنى الوصف
مع ان الاصح اعتباره ايضا كما تقرر في موضعه فلتحرر ما قدمنا في اصل الدلالة والاستباط
والم يكن مبنا بنيوه في الوضع فتدبر الاقوى بحجية مفهوم الصفة وفاقا
كثير من الفقهاء والاصوليين لان المتبادر من تعليق الحكم على الوصف انتفاء
عند انتفائه ولان الغالب في المحاورات حصوله كما في كلام الباقر اعتبار
المعنى عن الوصف وعند الاستدلال بما لغلبة فيحمل عليه المشتبه اذا لم يظن
لحوقه بالاعم الاغلب اختلف القائلون بحجية المفهوم في عمومه فالمشهور ان
بعيد العموم بل الظاهر من كلام شارح المختصر انه لا خلاف بينه فانه لم يتعرض في ذلك خلاف
الا بعد الفراغ ثم ارجع كلا من المناقشة اللفظية وجعل النزاع معنويا راجعا الى
تقدير العام ويظهر من العلامة في المختلف في مسئلة شبيهة الاسباب القول بانه لا
بعيد العموم حيث قال بعد ما احتج الشيخ رح على المنع من بيع الماكول بما رواه
عمار عن ابي عبد الله ع انه سئل عن بار الشرب من سؤر الحمار فقال كل بار يؤكل لحمه فتوضا من
سؤره واشرب بضعف السند وابتنائه على المفهوم الضعيف قال وهنا وجه
اخر وهو ان يكون المراد بالنهي ما افاده في كتاب استفصاله الاستباط في تحقق معاني الالفاظ
ما لفظ واذا سلمنا كون المفهوم المذكور حجة يكفي في دلالته على المنع المكروه
منه للملفوظ في الحكم الثابت للملفوظ الوصفي لبول ما يؤكل لحمه والشرب مثله
وهو كما ترى بل ان ما لا يؤكل لحمه لا يتوضا من سؤره وكما لا يشرب بوله جاز ان لا
الى وصفي احدهما يجوز الوضوء به والشرب منه والاخر لا يجوز فان الانتفاء
حكم مخالف ونحن نقول بموجبه فان ما لا يؤكل لحمه كالكلب والخنزير لا يجوز
الوضوء بسؤره ولا شربه لا يجوز اذا ساوى واحدا منهما في المكروه المنطوق في الحكم
لانتفت دلالة المفهوم وبحث اما استدلالنا بالحديث على تقديرها فانا نقول
لا نسلم انتفاء الدلالة لحصول التفاوت بين المنطوق والكل المكروه بمنع انتفاء كراهة

وقال المحقق الشيخ حسن طاب ثراه لما لم يعد نقل هذا الكلام ويستفاد في هذا المقام
لان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منتفيا عن غير محل النطق
والمعنى بالمنطوق في مفهوم الشرط والوصف ما تحقق فيه القيد المعتبر شرطا او
وصفا ما جعل متعلقا له ويعني بمحل النطق ما يتحقق عنه القيد من ذات المعلق
ولا يعني ان متعلق القيد هنا هو قوله كل ما اعلم كل حيوان والقيد المعتبر وصفا
هو كونه ماكول اللحم فالمنطوق هو ماكول اللحم من كل حيوان والحكم الثابت له هو جواز
الوضوء من سؤره والشرب ويعني بمحل النطق ما انتفى عنه الوصف وهو حيوان ما
عدا الماكول من كل حيوان وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق يقتضي ثبوت المنع
للعلم اللازم لرفع الجواز وذلك واضح ان قيد هو ما شئناه فليوضح بالنظر الى
مثاله المشهور الذي اشار اليه الشيخ ره بقوله في سائمة الغنم زكوة فانه على
تقدير اعتبار المفهوم منه يدل على نفي الوجوب في معلوف الغنم المعلوفة لاشكال
في وجهه بتقريب ما ذكرناه ان المتقرر في الغنم للعموم وهو شرعا متعلق القيد اعني وصف
السوم فالمنطوق هو السائم من جميع الغنم والحكم الثابت له هو وجوب الزكوة فاذا
فرضنا دلالة الوصف على النفي بحيث يلزم من عدمه كان مقتضاه هنا نفي الوجوب عما انتفى عنه
الوصف من جميع الغنم وذلك يقتضي ثبوت المنع الذي هو المعلف عند ثبوت على النفي
عن كل معلوفة من الغنم هذا كلامه ره وفيه نظر لان المناقشة في الغرض المفهوم انما هي دعوى
ان اللازم للقول بحجيته هو انتفاء نفي الحكم الثابت للمنطوق عن غير محل النطق على وجه
رفع الايجاب الكلي بالسالبة الجزئية وهو صحيح كلام العلامة حيث ان غاية
لا يدل على ان كل ما لا يرتكل الجبة لا تتوضأ سؤره ولا تشرب بل جاز ان يتساوى على متهيئ فا
ذكره سبحانه فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منتفيا عن غير محل
النطق انا نلتزم السلب الكلي بمعنى كيفية هو بين النفي والاهمال لكن لا يجدي نفعا
مع ان المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة كما صرح به شارح المختصر وعنوانا سميت
بذلك تعلل الى موضوع الحكم ان كان مذكورا كان دلالة اللفظ على حكم منطوق سواء

ذكر

ذكر الحكم وعلق به اولا والا كان مفهوما كذلك وعلى هذا فالمنطوق في المثال المفروض
هو دلالة اللفظ على جواز الوضوء والشرب من سؤر الماكول اللحم لا موضوع الحكم اعني
ماكول اللحم من الحيوان وكذا المفهوم وهو دلالته على المنع من سؤر غير الماكول دون
نفس الماكول من الحيوان وان جعلنا المنطوق والمفهوم هو نفس الحكم كما يظهر من
كلام ابن الحاجب كانا المنطوق والمفهوم هنا نفس الحكم كما مر عن عامة الاصوليين
ان قلت ان ما ذكرته من الاحتجاج على حجية المفهوم على تقدير تسليم دلالته يدل على
ان المتبادر من قوله الغنائم اعط زيدا درهما انا كوبك هو عدم تعدد عتق
الا عطاء عند عدم تحقق الاكرام مطلقا ان هو نتيجة قولنا الشرط في اعط انا كرامه
واعطاؤه فلو وجب الاعطاء من دون تحقق الاكرام الذي هو شرطه لم يكن الشرط
مدخلية في الحكم ويلزم اللغو والعبث المنفيان فانه كان المفاد الاشتراط عدم
على تقدير عدم تحقق المشروط عنه لجميع افراده المنطوق فكذلك على فرض المفاد في الحالة
المستدل المعين المراد المعنى في العبارة تقتضي الانتفاء وبعين عدم اجزاء
المعنى عنه منها وعدم حصول الامتثال به وهذا لا يرتب فيه بل يناظر بين بعضهم
انه يجمع عليه وانما يبقى العبارة كالعبارات الايقاعية فانها تقتضي انتفاء المعنى فيه الكفاء
بمعنى عدم ترتب استتباع الاثر اختلاف شديد وفرق الاشتى والذي اختاره العلامة ره
واكثر المتاخرين منا صحيح وعن العامة عدم الدلالة مطلقا نظرا الى ان معدول المعنى هو التحريم
وانه كما يتناوله يعينه ويعين استتباع الاثر ولما جاز ان المعنى يرجح من ذلك بالتحريم وصحة المعنى
بمعنى ترتب الاثر عليه على تقدير حصول المعنى دون تناقض وهذا واضح بالقياس الى
معدول الصيغة واما لفظ التحريم بحسب اللغة فيقتضي انتفاء الدلالة على الصحة لغة فقط
لا مطلقا كما هو الحق والذي يقوى في نفسي الفتير على الفساد شرعا كما اختاره السيد
الشيخ وكثير من الاصوليين بشرط ان يكون المقصود المعنى عنه بعينه كبيع الميتة والخمر ونكاح
المحرم او وصفه اللازم كبيع الملاقيح والمضامين ونكاح الشغار واما اذا كان لامر خارج عنه
مفارق اياه كالبيع وقتا للنداء وبيع الغاصب فانه لا يقتضي الفساد وقد صرح الشهيد طاب ثراه

77

في قوله بهذا التفصيل واختاره المحقق الشيخ علي في شرح القواعد وكلام الفقهاء
في كتاب البيوع يعطي ذلك ثم كثيرا ما يعلمون الفساد في المعاملات بتوجه النهي الى
اركان المعاملة ويفرقون بين ذلك وبين تعلقه بامر خارج كالبيع وقت النداء
ويرجع الى التفصيل الذي ذكرناه وقد حكى القول به ايضا عن الشافعي ومن العامة وكأنه
اختيار فخر الدين في المعالم والمدقق في الاحكام والبيضاوي في المنهاج
وادعى الاجماع على عدم الفساد اذا كان النهي لامر خارج وينبغي ان طلاق القول
بالفساد ايضا في كلام بعض الاصوليين محمول على ما عدا تلك الصورة فيرجع الجائز
من التفصيل اليه والدليل عليه وجدان اكثر العلماء في جميع الاعصار لم يزالوا
يستدلون بالنهي في ابواب البيوع والمكاسب والايقاعات وبنوا عليها على فساد المنهي عنه
من غير توقف كما يعلم بالتتبع وليس ذلك باعتبار كون الفساد مدلولا للصيغة
المنهي عنه لغة لما مر من انها حينئذ انما يفيد بحسب التحريم والعلاقة بينه وبين
الفساد بمعنى عدم استتباع الاثر ينتفيان ان تكون المنقلة في عرف الشرع الى ما
يقتضي الفساد او يستلزمه والنافي بالدلالة الشرعية الاهذا انا خصصنا الحكم
بالمنهي عنه بعينه او وصفه اللازم الذي يقتضي الفساد او يستلزمه والنافي بالدلالة
الشرعية الاهذا انا خصصنا الحكم بالمنهي عنه بعينه او وصفه اللازم لان التمسك بالنهي على
الوجه المذكور انما وقع بينا وقت المنهي عنه بوصف بقاء فان الاكثر ذهبوا الى
صحة المعاملة فيه لم يحكم بحكمي بفساده هاهنا بل حال النهي كما في البيع وقت النداء وما شاكله
من المعاملات المحرمة بالاسباب الخارجة ولا يلزم من دلالة النهي على الفساد في القسم
الاول دلالته عليه في هذا القسم لانه ان اريد دلالة النهي المتعلق بالامر
الاول دون مطلق النهي او دلالة النهي على ما يقتضي الفساد على تقدير تعلقه به
كما في النهي عن العبادات فانه يقتضي الفساد لغة بمعنى انه يدل بحسب اللغة على ما يقتضي
الفساد لو كان متعلقه مبادرة وليس من دلالته عليه انه نفس مدلوله اللغوي او ما هو من
قبيله والا لزم ان يكون ما لا عليه لغة في ما لا له ايضا ولم يقل بالتفصيل والفرق بين

الامر

الاقسام المنهي عنها مزيدة ان متعلق النهي المنهي عنه لا يقتضي تغير معنى المنهي وكذا
القول في دلالة النهي على الفساد شرعا فانه ليس المراد انه مدلول صيغة المنهي بحسب الشرع
او داخل فيه حتى يلزم اهمال امارات الدلالة في جميع الاقسام كيف ولو كان كذلك لزم امتناع
عبادة لم تكن صحيحة اصلا كان تارك الصلاة وشارب الخمر وغيرهما فانا نحكم بالفساد مع انه يصح منهما
بالنظر الى بعض الجهات الطبيعية كالحصول في الدار المغصوبة والاتيان بالصلاة واما بالاضافة الى الحكم
بالفساد بمعنى عدم الاجزاء وعدم سقوط القضاء فلا يعقل فيه الحكم
بالفساد بهذا المعنى بل المراد من الدلالة في قولهم النهي يدل على الفساد ان معنى الفساد
بعد ثبوت كون الصيغة بهيئتها من حيث هي مستعملة في الطلب الحتمي كالتحريم على ما هو ظاهر العبارة بالنظر
الى ان الفساد من الاحكام الشرعية المدلول النهي بالدلالة المتعلقة بالمعنى الحقيقي كالعبارة مثلا الامر
مدلوله النهي المتعلق بالترك الحاصل باعتبار وصفه بمنهي عنه والدلالة في العبارات بالمعنى الاول
ان الفساد هنا من الاحكام الشرعية المدلول النهي بالدلالة الشرعية الاهذا انا خصصنا الحكم
بالمنهي عنه لغة لما مر من انها حينئذ انما يفيد بحسب التحريم والعلاقة بينه وبين
الفساد بمعنى عدم استتباع الاثر ينتفيان ان تكون المنقلة في عرف الشرع الى ما
يقتضي الفساد او يستلزمه والنافي بالدلالة الشرعية الاهذا انا خصصنا الحكم
بالمنهي عنه بعينه او وصفه اللازم الذي يقتضي الفساد او يستلزمه والنافي بالدلالة
الشرعية الاهذا انا خصصنا الحكم بالمنهي عنه بعينه او وصفه اللازم لان التمسك بالنهي على
الوجه المذكور انما وقع بينا وقت المنهي عنه بوصف بقاء فان الاكثر ذهبوا الى
صحة المعاملة فيه لم يحكم بحكمي بفساده هاهنا بل حال النهي كما في البيع وقت النداء وما شاكله
من المعاملات المحرمة بالاسباب الخارجة ولا يلزم من دلالة النهي على الفساد في القسم
الاول دلالته عليه في هذا القسم لانه ان اريد دلالة النهي المتعلق بالامر
الاول دون مطلق النهي او دلالة النهي على ما يقتضي الفساد على تقدير تعلقه به
كما في النهي عن العبادات فانه يقتضي الفساد لغة بمعنى انه يدل بحسب اللغة على ما يقتضي
الفساد لو كان متعلقه مبادرة وليس من دلالته عليه انه نفس مدلوله اللغوي او ما هو من
قبيله والا لزم ان يكون ما لا عليه لغة في ما لا له ايضا ولم يقل بالتفصيل والفرق بين

العبارة

في الوضع الشرعي بعلم كان المقصود من الادلة الشرعية بيان في عدة شرعية هي ان
كل شيء عنه كانت المسئلة من المسائل الاحكام وقف الاحتجاج فيها بقول العلماء
على بلوغ حد الاجماع لكن قد مرت ان ذلك ليس من محل النزاع انما الكلام في كلام النفي على
الفساد فاستفادة من دليل اخر هل انما الذي يظهر من التتبع ان الاحتجاج
بالنهي على الفساد كان شائعا معروفا عند القدماء بل في عصر الصحابة ورواة
الاخبار وقد تصدى لنقله الفقهاء من العامة والخاصة في كتب
الخلاف والاستدلال ويشهد له انا نراهم يحكمون بالفساد في كثير من المعاملات المحرمة
من الاكتفاء البيوع وغيرها مما ثبت في الشرع صحتها مع انتفاء ما يصلح الاستناد
من اية او رواية وغيرها من الادلة سوى النهي المتعلق بتلك المعاملة فان لفظ ازهو
المستند في حكمهم بالفساد ودون شيء احز اذا احتمال انتفاء الاذن مع المبالغة في الفحص
او عدم وصولها الينا مع كثرة تلك المسائل وعموم الحاجة الى اكثرها بعيد جدا بل يمتنع
عادة والقول بان مستندهم في ذلك الاجماع او الضرورة ظاهر الفساد اذ الكلام
في دليل المجتهدين ولا ريب ان دعوى الاجماع والضرورة لنافيها عنه بحيث تفيد
القطع بان يكون دليلهم في تلك المسائل هو النهي والجملة فدعوى الاجماع في المسئلة غير
بعيد عن الصواب وكفى بذلك قولا للاصوليين ان علماء الامصار في جميع الاعصار
لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد وبان استدلالهم بهذا الوجه منقول عن جماعة
من الصحابة والمعاصرين للائمة ع او المتاخرين لعصرهم ودعوى الاجماع من هؤلاء
يقتضي اشتهار الاستدلال بالنهي على الفساد عند السلف غاية الاشتهار وهو لا يخلو
سببا لعادة من بلوغ حد الاجماع كما هو الحق ولا ينافي ذلك ما ذكرنا من النزاع
في دلالة النهي على الفساد ظاهرا حيث فان كثيرا من المسائل الاجماعية صارت بامثال
هذه الشبهة محلا للنزاع كحجية خبر الواحد ووجوب الغاظ الامور وكون
الامر للوجوب والنهي للتحريم وغيرها من المسائل فانا نعلم قطعا ان العلماء في جميع
الاعصار كانوا يستدلون باخبار الاحاد في مسائل الفروع ويحتجون بها على مضمونها

الاستدلال ز

علما مشهورا

علما مشهورا على خصوصهم حاصلا من التتبع مع اشتهار الخلاف في حجية خبر الواحد حتى
ان السيد المرتضى ره ادعى ان مخالفا من مخالفينا من مخالفي مذهب كبطلان القياس
وكذا نعلم ان علماء العامة في كثير من المسائل مثل كل وضوء والجمع المحلى والنكرة في سياق
النفي على افادة العموم مع فقد القرائن مع ان جماعة من الاصوليين ادعوا ان تلك الالفاظ
حقايق في خصوص او مشتركة بين الخصوص والعموم وكذا الامر في الامر والنهي وغيرها
والسبب في وقوع الخلاف في تلك المسائل مع كونها اجماعية الاجماع وهنا نظر
يتوقف الاطلاع عليه على مزيد بحث وتتبع لطريقة السلف ويتضح لك انهم كانوا
مع قطع النظر عن الاجماع ايضا فان سبق الشبهة الى الذهن يمنع من حصول العلم بالخصوص
ومن ثم وقع الخلاف في كثير منها كما هو مبسوط في محله الثاني ان كلما كان العلماء في
النهي عن المعاملة مضطربا فانهم يستدلون بالنهي على الفساد في المعاملات كثيرا ما يعلم
بعدم انتفاء ان كان من رجح ذلك الانتفاء فتصريحه به في جزئيات الفروع كخلافه
في الاصول لا تقدح في الاجماع كما يقتضي التناقض والاضطراب وليس يقتضيه بعدم انتفاء
النهي الفساد في جزئيات المسائل الا كتفويض الثاني لحجية اخبار الاحاد مثلا بعدم الاعتداد
والحجية في المسائل المبتنية عليها وانه لا يوجب التردد فيما ذكرنا من الاجماع على حجية
اخبار الاحاد كذا التفويض فيما نحن فيه على انك قد عرفت ان المسئلة من مسائل الخصوص
وان الاستدلال بقول العلماء فيها لا يتوقف على بلوغ حد الاجماع فحكم العلماء بالانتفاء
والدلالة كاف في الظن وان صرح بعضهم بالعدم لتقدم قول المثبت في المسائل الا
مع التكافؤ فان غاية ما يفيده النافي انما يعلم الاطلاع بعد التتبع ولا ريب فيما لا
يقتضي العلم فلا يعارض دعوى الوجدان لعدم انفكاك عن الوجدان على تقدير العدم
وان كانا لصحيح بعدم الانتفاء من ذهب الى ان النهي في المعاملات يقتضي الفساد
فتصريحه بالعدم في بعض المسائل ولعل وجه عدم انه لا يقول بالفساد مطلقا وان مذهبه
في ذلك هو التفصيل ان توهم التناقض والاضطراب في كلام الجم الغفير من العلماء الاعلام

مع تشعب المسائل وانتشارها وضوح الاصل وانتهاده ما بادي منه الطبع السليم ويحمل كلامهم على التناقض ولا مقتضى لهذا بل يتعين الحمل على اختيار التفصيل الذي يجب الحمل عليه محافظة على الحمل على الصحة بما امكن وهذا ان جملة الشواهد على ان مذهب الفقهاء فساد المبيع عند لعينه او صفة اللازم فاسدة كما اشرنا اليه نانا ما جعلوا البيع انما وجدناهم يحكمون بالصحة او عدم انتفاء الفساد في المبيع عند بعض الفقراء دون غيره وان ناقش غير جامدة من المناقشين بعد تسليم مطلب الفقهاء في المسائل المستدل عليها بالنهي انما بالاجماع بيع والنهي على الفساد فما لهم لا يقولون في المبيع نفسه بعينه فغلظ من حقر الحال فانهم انما ذهبوا الى الفساد في تلك المسائل لاجل النهي فلا عبرة بما جاء منها اعتمادا على ما ذكر النهي حقيقة فتدبر فقد عرفت ان كلام الفقهاء في كتب الاستدلال يعطي ان مذهبهم في المسئلة هو التفصيل الذي قلنا حيث حكموا بالفساد في كثير من المسائل التي جعلوا النهي الى اركانها لما علمت وفرقوا بينه وبين متعلقه بما بيناه فلا يتوجه ما ذكرناه من التفصيل على الامكان ترك البيان في كلامهم يقتضي ارادة المعهود في كتب الاصول ولم يقل احد من الاصوليين بتفصيل في المسئلة مما ذكر يقتضي الحمل عليه اذ لو اريد بيانه لوجب البيان وهو ينتفي وتنزيل كلامهم على اصل غير معروف في الاصول لا يبين في كتب المفروع بعيد جدا بل يقطع ببطلانه والثالث انا نستدل للفقهاء بالنهي لما هو هو بيانا يكون المقتضى للفساد هو ورود النهي على ورود الحمل كما في اصل البيع فان حقيقة البيع الذي هو عبارة عن المعاملة الدالة على الرضا المعهود عادة مما يقتضي الصحة فيما لم يرد فيه دليل التحريم ازمع ورود ينتفي الحمل بالبيان ويتعين الحمل على الفساد بينه وبين التحريم وجوب بناء العام على الخاص وينتفي بعد الدلالة على الصحة قطعا والملازم لفساد البيوع المحرمة للاصل السالم عن معارضة دليل الصحة بان الصحة حكم شرعي يتوقف على ورود النص من الشارع بنا شفاء يلزم البقاء على الحكم السابق على البيع وانتفاء التأثير مع النهي يقتضي الاستحقاق ولا يتفق بالفساد لان ذلك كذب الكلام في غير البيع من العقود والاسقاط التي لا يلزم من فسادها ورود التحريم فان النهي بمجرده لا يدل على فساد المنهي عنه بل يدل على الصحة لان الفساد هو المقتضي للصحة وهو ينتفي بالنهي لغة او شرعا فلا يلزم من تحريم الشيء ان يكون فاسدا بل قد يدل النهي بمجرده على الصحة كما في بيع الغاصب لمغصوب من المالك فانه يحرم ويصح وحيث ان

الغاصب لمغصوب دليل على اباحة المذكور في قوله الا ان يكون قد اباحه له المالك بما مر ذكر عليهم وعلى الحاضر فان دليل ان يتم الحرمة فان الملتزم ان يقبل ان يتوهم ان منتفي بانتفاء من يتم وكذا دليل الحرمة الوارد وهو قوله الولد للفراش لا ينفي بالوطء الحلال وانما ينفي الناشئ المتوهم في كلام الفقهاء حيث انهم تارة يحكمون بصحة المنهي عنه واخرى بفساده منهم انما يحكمون بالصحة مع عدم دليل يدل على الحرمة واما مع الدليل فلا تناقض في الجمع بين الامرين وجوه الاول ان ظاهر احتجاج الفقهاء بالنهي في بعض المسائل استنادهم فيه الى النهي فقط كما في استدلالهم بقوله ﷺ على ما ذكروه في المعاملات واحتجاجهم بالامر والنهي على الوجوب والتحريم بالتبادر فلا يكون الاحتجاج بما نقول المستدل على مطالبتنا بالدليل على اعتبار كشفها ما يقتضي ثبوت المدعى ثم ان سلم ان يكون الاحتجاج بالنهي في كلامهم واشتهاره فيما بينهم مع عدم نهوض ما ذكروه من ارادة الحكمة ما يقتضي بارادته انما كان المراد بين طرفي السبب لتنزيل الدال على وسيلة الحاجة الى المذكور باعتبار كثرة ورود هذا النحو من المسائل اليه ولم يعهد لذلك في كتب الفقه والاستدلال بينا ولا اثر اعمال المعنى المراد من قبل هذا الاصل المذكور في كلامهم مع ما مر من ظاهره بعيد جدا وايضا ان بناء على وجود دليل الصحة انما يستقيم مع مصير الناس بيان اعتمادها بوجود الحمل وان عدم وجدان دليل الصحة يقتضي الفساد ومن ورود ان المستدل بذلك لا يتم مع نظرات المنع الى شيء مما ذكر فلو كان مرادهم من الاحتجاج بالنهي تمسكهم به نقلا الى اعتبار المذكور لكان الواجب ان ينبهوا على عدم ذلك الدليل ولم يترهن البيان اثباتا في المسائل التي استدلوا عليها بالنهي على الفساد ولم نجد احدا منهم تعرض لذكر شيء من ذلك مع كثرة المسائل المستدل عليها بالنهي فضلا عن بيان اثباته ومن المعلوم انا لا نجزم بوجود شيء على امر ما على الوجوب كيف والبيان بين النهي الجامع لدليل الصحة والنهي المفارق له في غاية الغفلة كما سيظهر وجه الفاصل ان النهي في المعاملة اذا انقسم الى قسمين قسم عارض دليل الصحة وقسم اخر يفارقه فلا يقع التمسك بالنهي الوارد في معاملة على فسادها حتى يبين ان من القسم الثاني بيانا انا عجلنا بذكره وانا حين امر الصحة وبيان انا لا نعلم المعاملة المحرمة وان فقد دليل الصحيح يقتضي فسادها وحيث ان

صحتها

ذلك كله مفهوم من كلام الفقهاء مع ظهور الحاجة اليه على تقدير ارادة المعنى الذى ذكرناه فلا
يصح حمل اجتماعهم بالمعنى عليه ودفع التناقض المتوهم فى كلامهم كما لا يخفى وجهه فى المتأمل
على انه لو كان التقسيم عشريا فمقتضاه ان العشر بين اقسام المعنى عشرة كما عرفته مفصلا
فان تمت استدلال الفقهاء بالمعنى على الفساد انما يقتضى كون المعنى عشرة سدادا
اما فساده فلا يدل عليه لانا المعنى عشر فلم يعلم من ذلك وقوع مجموعها فى البيع مثلا المعنى
العشرى منه اشارة الى صنفه الجليل وهو انا بيع سنى عشر والكبرى المطوية المدلول عليها بالنتيجة هى ان المعنى عشر فساد والاولى منعها على تقديس وجود الفساد فى المعنى عشر وكما
يحتمل ان يكون الوجه فى ذلك هذا يحتمل ان يكون شيئا اخر كفقد دليل الصحة
مثلا فلا يصح التمسك باجتماع الفقهاء بالمعنى على الفساد فى صورة وقوعه لانه امر منها
قلت العشرى المشار اليها بقولهم فساد المعنى الذى منه هى ان فساد البيع مدلول المعنى كما فى
قولهم حرام للمعنى فان معناه ان الحرمة مدلول اللفظ والكبرى المطوية فى هذا الاستدلال وفظايره
شئ واحد وهو ان مدلول الخطاب الشرعى ما يجب العمل به والحاصل انا لا نحتاج بالمعنى
على الفساد من حيث الاستدلال بالامر بالمعنى وسايرالالفاظ والفكر منه كما اشرنا اليه استقلا
المستدل بيانا لان اللفظ يفسر دون المراد من ظاهر ان معنى قولهم واجب للامر وحرام
للمعنى انما الوجوب مدلول الامر والحرام مدلول المعنى وكذا معنى قولهم فساد للمعنى ان الفساد
مدلول المعنى وكان قولهم فساد للمعنى يكون اجماعا على المختلف الذى لا يقتضى تعليق العلة
وكذا قولهم واجب للامر وحرام معنى والفرق بينهما لمن له ادنى تمكن والعقل يكفى انتفاء العالم
اللفظية فى احتجاجهم بالمعنى على الفساد فظاهر جاسرها كما بوبنه على ان بيوع الغشاشين
ما ذكر يقتضى فساده على تقدير ان يكون علة الحكم فقد دليل الصحة وان صح فى نفسه لان المعنى
فى العشرى لا يقتضيه بعينه لعدم دلالته فى الكبرى عليه على تقدير تسليم الصغرى والا سقط
فى القياس فان قلت هذا وارد على القول بالتفصيل فى اقسام المعنى عشرا يضا ان المعنى
العشرى انما يقتضى الفساد على تقدير تعلقه بالمعنى عشرا وصفة اللازم
مع انتفاء التقييد فى كلامهم قلت انتفاء التقييد به ثم فان قولهم فساد للمعنى الذى منه اشارة

الى المعنى الظاهر فى المطلق والمعنى متعلقه بالمعنى عشر بعينه او وصفه اللازم مع ان التقييد
بامتناع المعنى عشر شهر عند الاصوليين يحمل عليه فى اطلاقات الفقهاء فلا يعبد تنبى على كلامهم عليه
بخلاف التقييد بفقد دليل الصحة فانه ليس من تقسيمات مسئلة الاصوليين كما عرفت بل
الفقهاء فى كتب الفقه على الاطلاق عليه والاستشهاد لهذا المسلك ان دليل صحة المعاملات
المحكوم عليها بالفساد معين يحتمل ما يخص بالمحل عندهم كان قولهم او ما لا يختص بالعقد بل على
صحة العقد بما سيها اكون جميعا على العلم وهو حقيقة فى العموم وكما يختص بالعقد والمحل نظرا
الى الحكم بالفساد بناء على ما ذكره سبق الحقيقة فان عدم العقد على القول بعدم اقتضاء المعنى الفساد
لا يقتضى علم وجوب الوفاء اذ لو اقتضاه فانما ان ينافى ان عدم العقد المحرم واذ فى صحة المعنى
لنفى ان وجد كلاهما باطلا اما الاول فلاتفاق على ان تحريم العقد لا يقتضى عدم ان وجد صحيحا
واما الثانى فلانا انا يصح على القول باقتضاء المعنى الفساد والمفروض خلافه وفيه انه لا
اقل يكون مخالفا من قال بكم بعدم صحة القبالة الناشئة من تزامن المتعاملين بعد ما
كان مجرما انا لا نقارة فعم الحرمة نكد واما الثانية على الصحة فلان القبالة اسم للبيع او
المعاملة المخصوصة مبنا المعاوضة عقلا وجميع طرق الكتب المتداول انما هو معاوضة مبنية
على التفاوض فى الجملة وفى الجملة معنى مبنا على مخزون فى حقيقتها وان الاكل فى قوله تعالى
تأكلوا اموالكم مطلق التصرف فى المال كما فى الخبر وورد به القرآن العالية وبنوع التصرف
فيه اذا كان تجارة عن تراض بعد طيب المالك فيتناولها الصحة قطعا مبنا فى الاباحة المحضة
ولا نزاع الصحة اجزاء الاكل سندا على تقدير مطلقا المعاملة مقصودا بالعقد الفاسد
فنكل الاصحاب الاتفاق على انه مضمون على القابض واما باحة انا محتدى لم يعتد وقت العقد
واما مع انتفاءه فمن مضيقة بالجهة الخاصة المفروض مطلقا انا كما رتب اما المفيد يتفق باتفاء
قيده وهو دليل الصحة المعاملات كحيث يتناول الحر بشان طرق الستر اجارا كثيرة مجاورة
من قولهم انا عاقل الكلام وتحرم الكلام وقولهم المملوك مسند لوطم وعقولهم كلما انتفع الرجل
به وهو مقر من تجارة وقولهم فى اجناس البايع ان المبيع اما بايع استثناء جاز له كل شئ الا ان يكون
سيفا او مصفيا وكذا فى الجارية وقولهم البيان بالخيار ما لم يفترقا وقولهم ايا ما شاء قال

او فى صفة لازم

قال

المحلل ز

الثاني ز

سلما في بيع الى العشرة بيع الفيتة الى عشرين من غير روايات المتقدمة في ابواب العقود
والايقاع ما يطلع عليه بالتتبع قال السيد الفاضل طاب ثراه في مسئلة البيع وقت النداء
ان كل من المكث المثل مجتهد العقد واجتهادهم يجوز ما دل على وجوب الوفاء بالعقود وقال الشيخ
في المبسوط والخلاف وابن الجنيد بعدم الانعقاد وعلل به الشيخ المعاصي الان النهي في
المعاملات يقتضي الفساد كما ذكره الشيخ الان العقد المحرم لم يثبت كونه سببا كما ادعاه شيخنا
سلمه الله تعالى بل يكفي الاستدلال على سببيته بقوله تعالى واحل الله البيع لانه محرم كما هو المعروف
وكالاجماع كما نسب الى الخلاف قال والجواب منع الحصر فان قوله الا ان يكون تجارة عن
تراض منكم يتناول بعمومه وكذا قوله البيان بالخيار ما لم يتفرقا وبين من الاجناس الكثيرة يشمل
فعطا الثالث انه لو كان فاسدا لوجب العقل بعدم انتفاء كل محرم من العقود التي يترتب عليها
ان كثيرا منها كالبيع وقت النداء ومعقد المنفول والمبني والمكره ونكاح العبد بدون اذن المولى
وبين نسب من البيوع والانكحة التي نهى الشرع عنها لامر خارج كما يقتضي تناول
ادلة الصحة المفروض انتفاؤها بالعقود المحللة للفعل بتجريد نفس العقود غاية الامر استناده
الى الجهة الخارجة والتحريم لا يكون ذاتيا مع انه اللازم يقتضي فاسدا ووصف اللازم يكون بالوجوه
والاعتبارات الخارجية كما حقق في محله الوجه الثاني اخبار كثيرة منها ما رواه فقيه الاسلام
الكليني في الكافي وشيخ الطائفة في التهذيب في الحسن بابراهيم بن هاشم ورئيس المحدثين
الصدوق في من لا يحضره الفقيه في الموثق بعبيد الله بن بكير عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال
سألته عن مملوك تزوج بغير اذن مولاه قال ذاك العبد عاص لربه لم يزن ولم يقترف كبيرة
ان سيده شاء اجاز نكاحه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله فان اصل النكاح كان عاصيا
فقال ابو جعفر انما اتى شيئا حلالا وليس
عاص

عاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله بهذا صار ذلك بابا ان ما عصى الله به من نكاح
في عدة وشبهه صحيح وروى ذلك في الكافي في الحسن بابراهيم بن هاشم وفي محمد بن اسمعيل عن غير واحد
عن منصور عن عبد الله عليه السلام في مملوك تزوج بغير اذن مولاه فعصى سيده فقال ذاك لسيده ان شاء
حرم هو بالاجماع منه ومن غيره فيما ذكر لا يفعل الا باذن مولاه وهذه الاستدلال بهذه الروايات
انما يدل على ان عصيان العبد في نكاح الذي هو من قبيل المعاملات يقتضي فساده وان
نكاح السيد اليه لما اذن فيه اذا لم يعص الله به وانما عصى سيده وهنا عتمل وجهين
الاول ان معصية الله في نكاح المملوك بغير اذن مولاه نزع معصية لم يرفع اجابته كما هو المفروض
لانه لم يعص عاصيا لله فلا يكون عاصيا لله تعالى ويؤيده ان معصية المملوك تذكر في باب
خيار العبد بعد ما ذكر ان المولى اذا علم بنكاح العبد ولم يغير شيئا ان المولى فانه يعني الله
بعقله ولم يعص سيده وانما يستحق العبد بتزويجه دون سيده وان السيد في
هذا النعم واجابته فانما شيء لما في اجابته من حسنة من قبل الله وذلك واضح ويؤيده
بخبر الله وامر سيده بعد ما كان ولم يحرم الا باذن سيده فاذا عاص لما بادت مستحق
للعقوبة منها عليه وقد تكون بل سطه معصية السيد كما لو فعل بما حالم باذن سيده فان
عصيان العبد فيه يرجع الى سيده فان لم يجز فعل السيد الفعل ولم يرجع بما فعل فهو عاص
ولا يقع بل سطه معصية لان الفعل وان كان بما حالا صل الحالة فهو صار لحق المولى
عنه محرما بعارض وانما جاز ومتى لم يعلم بعصيان سيده ولم يعص الله فانما اتى شيئا
سببا بالاصل وبالبارئ فلا يعص به فطاره ونكاح العبد من دون اذن سيده من هذا
القبيل فانه في الاصل سبب لروا فاذا كان معصية لكونه عصيانا للمولى ظاهرا وحيث يعتبر
الاجازة سنتبين انه لم يكن عاصيا لله فلا يكون عاصيا به فكذا يؤيد على هذا الوجه يكون قوله
عصى سيده مبنيا على النظر دون التعبد على قوله لم يعص الله فانه لم يأت في شيء بمعصية
بل فعل الواجب ويكون الاخبار المذكورة ظاهرة في مقتضاه المعنى شاهدا لما ذكرناه فيتأمل في
اطلاق المتن بعد ما ذكرناه من التفصيل وفيه نظر لان هذا الوجه مبني على التفسير والخروج عن
الظاهر بمثل قوله عصى سيده على عصيانه لله في النظر سيما ارادة الحقيقة من قوله ولم يعص الله به

مستقيم الا ان فلان العبد يجوز نكاحه بدون اذن مولاه بمعنى انه واجبة المولى
بعد ذلك عفو وقد اوقع عنه كتعلق الله تعالى وتعلق به حق العباد وبين العلوم ان معصية
السيد ليستلزم عصيان الله تعالى من طاعته عليه فلا يصح الحكم بانه لم يعص الله تعالى واما
ثانيا فلان الظن قوله تم لم يعص الله تعالى بمعنى سيده ان العبد لم يعص الله في نكاحه حتى
يكون نكاحه باطلا وانما عصى بمعنى سيده وعصيانه لسيده لا يوجب بطلان النكاح وهذا
انما يستقيم على قاعدة واحدة المحققين من النفي والاثبات سيما واجاب اراد به من النفي خاصة
فانه يلزم ان يكون قوله بمعنى سيده مستدركا في الذين كان عصيانه لسيده بهذا المعنى لا
يقتضي فساد النكاح فلا وجه لاراده في البيان ثم لو قيل عصى الله ولم يعص الله
استقام الكلام وكان من قبيل ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى عصى سيده ولم يعص سيده
واما ثالثا فلان اجازة المولى ههنا للتقدير بعلة لعدم المعصية وسبب سيد والمستفاد
من قوله فان اجازة مولاه جاز بعد في المعصية انه مبني متوقف على الاجازة بل هو تأييد
بدونها الثاني ان المعصية المنفية في قوله لم يعص الله ليست بطلق المعصية بل المراد
بها معصية بخصوصها مقتضى فساد النكاح والمعنى انه لم يعص الله عصيانا يوجب الفساد
كما في نكاح المحرم فان النكاح في العدة وغيرها ما غير بعينه او وصفه اللازم كابدال عليه قوله
انما اتى شيئا حلالا وقوله ان ذلك ليس كما يتأتى ما حرم الله من نكاح في عدة واشباهه
والا فعصيانه السيد ليستلزم عصيان الله لان الله اوجب على العبد طاعة سيده فاذا
عصى سيده فقد عصى الله فلا يصح نفي المعصية عنه مطلقا وانما يصح نفي المعصية الناشئة
عن اصل النكاح فان معصية الله في نكاح العبد بدون اذن السيد انما نشأت من عصيان
سيده فتوارد رجاع من النكاح فقط وما يؤيد الوجه المذكور ان المعصية المؤثرة
لفساد النكاح هي مخالفة امر الله تعالى في نفس النكاح وعصيان المملوك في نكاحه بدون
اذن سيده ليس كذلك فانه قد حصل بنفس نكاحه ذلك معصيتان معصية لسيده في
اصل النكاح ومعصية لله باعتبار مخالفة لسيده وبما تعلم ان شيئا مما ليس عصيانا
لله في اصل النكاح فلا يكون عصيانه يوجب الفساد والنكاح فمعنى قوله انه لم يعص الله ولكن

عصى سيده انه لم يعص الله عصيانا راجعا الى اصل النكاح حتى يفسد نكاحه وانما عصى سيده
معصية توجب لعصيانه عقوبة بما هو خارج عن النكاح وذلك لا يوجب فساده وهذا ما
ذكرناه من التفصيل وحجة على كل من اطلق القول بالفساد وعدم بطلان تلك
الاركان النكاح الفاسد في نكاح العبد يوجب للفساد لكونه مستندا الى المتابع لزم صحة سلكه ان
لم نعتبر اجازة المولى على المثال المذكور بالنص والاجماع ثلث عدم الصحة بعد عدم الاجازة من المولى
ليس للتحريم بل لاشتراط رضاء المولى في صحة نكاح العبد والمستفاد من هذه الاجابة
وهو انها ان الرد مطلق المولى رضا ان كان عبده العقد وقد عقد في نكاح العبد مع الاجازة
ولم يبق الا معصية سيده في عقد ثبت لها انه لا مقتضى للفساد مع العقد لوجود
وانتفاء المانع فحيث لم يعص الله وانما عصى سيده اشارة الى الثاني وقوله فاذا اجاز
مولاه جاز اشارة الى الاول والمتوقف بين الاولين العقد في الرواية ان حمل على
اطلاقه لم يصح الحكم بعدم المعصية العبد لان معصيان السيد معصيان الله حتى
توقع خاص فلا دلالة له بنا على الخطأ ومنشأ الخصوصية وعدم تعلق بتمام الجواز الخصوصية
المشتق عليه كما مر فيتعان لا تكون المعصية مستندة الى امر خارج عن المعنى عنه كما في نكاح المملوك
بدون اذن مولاه لان معصية المملوك لسيده في نكاحه بدون اذنه لما كان مستندا
لامر خارج عن المعنى عنه كما في نكاح المملوك بدون اذن مولاه لان معصية المملوك لسيده
في نكاحه المعصية الحاصلة بانه ورد من طاعته شرعا لا ريب في كون تلك الجهة خارجة
عن النكاح مفارقة له فنفي المعصية عنه في قوله لم يعص الله ليس كما نفيا المعصية
لا تكون من هذا القبيل وهي المعصية الراجعة الى اصل النكاح او وصفا لازما له وشيئه لذلك
قوله انما اتى شيئا حلالا وليس كما يتأتى ما حرم الله عليه
من نكاح في عدة واشباهه وانما يشتهر في ما لا ضابط على بطلان اطلاق القول بالفساد
وعدم وقوعه يستلزم صحة التفصيل المختار اذ لا شبهة في المسألة تفصيل او يكون الحمل عليه
الثاني ان العصيان سيما مخالفة امر السيد في الرواية لم يقع الا من تزويج العبد بغير اذن
السيد والمعنى به مع جميع الصفات ليطابق الوقع بعينه فاذن العصيان هو الوقوع بغير

الاذن ولا شك ان العموم يقتضي بعمومه هذا العقد الصادر لو لم ان المسألة مفروضة
فيما اذا كان هناك دليل شرعي يقتضي الصحة كما مر من قوله لم يعص الله لان فعل العبد
مع اذن المولى هو الذي يقتضي الصحة بانه ما في الباب المرقوم بيد ان اذن السيد على كان السيد
هو المعترض عليه وانتفى الحجر عليه بجواز ان تكون العقد صحيحا ان شاء اضى وان
شاء فسخ فكذا العقد على عبده لا يفاد دليل الصحة ومقتضاها فالرواية تدل على عدم اقتضاء
النهي الفساد في المعاملات على المعتمد ولو اريد من العصيان ظاهره لم يصح الحكم بانه لم يعص الله
وانما عصى سيده بل كان الامر العكس فانه يقتضي سيده اذا المفروض انه لم يقع منه نهي وانما
عصى الله بعدم وفاء بعقده بدون اذن سيده لنهيه عن المعروف بعينه اذن وفاء والجواب
ان العصيان انما يتحقق في مخالفة الحكم الشرعي كالترك الواجب وفعل الحرام والاطلاقات
على مخالفة الحكم الوضعي كمخالفة مقتضى الصحة حينئذ مجاز واذا اتضح هذه الضابطة
والمبطلات يعلم ان الحمل عليها لا يستقيم في قوله وانما عصى سيده اذ ليس لسيده قول يقتضي
الصحة حتى يكون فعل العبد مخالفا لها فيحمل العصيان هنا على حقيقته تفكيك التركيب
بالبناء للمفعول مع ارادة المعنى المذكور في قوله لم يعص الله فان المراد هو بالقياس الى ما
نهى في قوله لم يعص الله فيكون اثبانا للمعنى الذي هناك فلا يصح التفكيك على ان
الحمل على الحقيقة في قوله عصى سيده يتعذر بناء على ما ذكر من ان العصيان مخالفة الامر
وان السيد انما وقع منه توزيع العبد بدون اذن سيده فينبغي الحمل فيه على ما
يوجب العقوبة في الجملة وان لم يكن مخالفة الامر فيلزم الخروج عن ظاهر اللفظ في
المرسفين مع التفكيك بحملهما على معنيين مختلفين بيان استلزام الحقيقة في قوله
عصى سيده انما يقتضي الصرف عن النظر في قوله لم يعص الله للزوم التفكيك
بدون دليل على ما يعلم من كلام ولا محمل على النظر فيه بكون بارادة نفي العصيان على بعض
الوجوه فان العدول عنه دليل على ارادة غير ذلك المعنى على المعنى المذكور كما مر في
كل ما وقع القران عند المصنف بان ان العصيان في قوله لم يعص الله مجاز على
اصله المعنى مخالفة الامر والمعنى انه لم يخالف امر الله حيث لم يعص سيده فانه لم يمنعه من النكاح

ولم يحرم عليه وفي قوله عصى سيده معنى على تقدير الاعادة معنى لم ينه فانه قاصر
يتبع استقلال العبد بالنكاح والظاهر ما يجب ان يعيد ان امر المولى وليس ان يحمل
على فعل ما يوجب العقوبة وان لم يكن فعل الامر حراما ولا يلزم التفكيك القبيح
لما سبق الظاهر بين المعنيين وصحة العصيان بالمعنى المتقدم بقرائن الحمل على فعل الامر
مقتضى الصحة على ما عرفت ويكون حاصل الامر ينبغي على ما يوجب العقوبة هكذا اما
في عصيان السيد فلتحقق الحقيقة الموجب للحمل على الجزاء وما في سياق عدم
ذلك فلتحقق خلافها المعنى في المقرونين بحيث لا يلزم التفكيك غاية الامر حصول
المعنى في احدهما بالقرائن الامر وفي الاخر بالقرائن عدم ذلك وهذا لا يوجب التفكيك
فان المراد من لفظ العصيان ثم اذ يجب عليك ان حمل قوله ثم لم يعص الله على
ما ذكرته حمل العبد لعن الجاعل المقتضي للصحة انما يصح لو كان العرف المقتضي للصحة
عاما شائعا في الامر ايضا وليس كذلك حتى يصح المعنى ديانة حكمنا عند سابقا ان العقد انما
يستدل بالبناء على الفساد في باب البيع والا لكنه نظرا الى كشف عن فقد
دليل الصحة لا مقتضا سيرة المسلمين الجارية المطلقة وهذا كان ينبغي ان لا يحكم هنا بان تقد
فعل العبد لدليل الصحة فان نكاح العبد بدون اذن سيده محرم قطعا كالمتروك به
وان لم يسمه سيده عليه اسم العصيان حتى يتجه ان لا يتناوله امر الصحة المفروض
اعتضاضها بالعمومات المحللة الا ان يقال ان مقتضى ما يجب ان يعبر لا ينافي ان يعبر
المخالف وجد في ثمان الامر للعتق الثالث فعينا ما عرفت وبنا ما رواه الشيخ
طاب ثراه في باب في الصحيح عن ابي عبيدة عن ابي عبد الله عليه السلام قال من طلق ثلاثا في مجلس
فليس بشيء من خالف كتاب الله وروى الكليني باسناده ذكر طلاق ابن عمر في الصحيح
عن اسماعيل بن جابر قال قال جعفر سمعت ابا الحسن عليه السلام وهو يسئل طلق عبد الله بن عمر
امرأته ثلاثا وهي طاهر من واحدة فردها الى الكتاب والسنة في الصحيح
عن ابي عبيدة عن ابي عبد الله عليه السلام قال من طلق ثلاثا في مجلس فليس بشيء من خالف
كتاب الله ابن ادريس عن زرارة وبكير ومحمد بن مسلم وعبيد بن زرارة الحلبي وبريد العجلي

بن سيار واسمعيل بن الاذن وحمزة بن عبد الرحيم كلام سمعت ابا جعفر
عليه السلام يقول اذا طلق الرجل امرأته تطليقة واحدة وهي طاهر من غير
جماع بعد ان يستبين حملها او يستبين انها لا تحمل فقد بانت منه ساعة
طلقها وهي مملوكة ولا رجعة له عليها ولا نفقة ولا ميراث بينهما
وهي واحدة من التطليقات وهي اسوأ الطلاق بدعة وهي ثلاث على غير
السنة ولا تحل له حتى تنكح زوجا غيره وان كان طلقها اثنتين فله ان
يراجعها فيما بينه وبين ان تمضي العدة بالشهور وهي ثلاثة اشهر
وان كانت ممن تحيض فحيضتان وقد بقي عليها حيضة واحدة فان
راجعها فليشهد على رجعتها وليشهد على طلاقها عدلين مسلمين
كما امر الله عز وجل في كتابه فاذا فعل ذلك فقد ملك رجعتها
ما دامت في العدة طلقها واحدة او اثنتين فان طلقها الثالثة فقد
بانت منه ساعة طلقها وهي مملوكة ولا رجعة له عليها ولا نفقة
ولا ميراث بينهما وهي واحدة من التطليقات وهي اسوأ الطلاق بدعة
وهي ثلاث على غير السنة ولا تحل له حتى تنكح زوجا غيره

[illegible] ٤٧

[illegible] كلامي

[illegible] نفي ز

[illegible] كتاب

الى كتاب الله عز وجل في الحديث وفي الحسن بن محمد بن اسمعيل عن محمد الحلبي قال سألت ابا
عبد الله عليه السلام عن الرجل يطلق امرأته وهي حامل متى تبين منه بالطلاق قال حين يضع
ولدها قلت فان الرجل يطلق امرأته تطليقة واحدة او تطليقتين ثم يدعها حتى تمضي
الاقراء ثلاثة اقراء ويستكمل الاقراء ثلاثة اشهر ثم يموت هل يرثها قال نعم ترثه ما
دامت في عدتها قلت فان ماتت قبله قال لا ترثه لانها بانت منه حين طلقها قلت فان
طلقها واحدة او اثنتين ثم تركها حتى تمضي العدة قال ترثه ما دامت في العدة قلت
فان ماتت قبله قال لا ترثه لانها بانت منه حين طلقها قلت فان طلقها واحدة او اثنتين
ثم راجعها ثم مات قبله قال ترثه ما دامت في العدة قلت فان ماتت قبله قال لا ترثه
لانها بانت منه حين طلقها قلت فان طلقها واحدة او اثنتين ثم راجعها ثم طلقها
واحدة ثم مات قبله قال ترثه ما دامت في العدة قلت فان ماتت قبله قال لا ترثه
لانها بانت منه حين طلقها قلت فان طلقها ثلاثا قال لا ترثه ولا ترث هذا
الحديث يدل على ان الرجل اذا طلق امرأته تطليقة واحدة او تطليقتين ثم
تركها حتى تمضي العدة فانها ترثه ما دامت في العدة وان طلقها ثلاثا
فلا ترثه لانها بانت منه حين طلقها وهذا الحديث يدل على ان الرجل اذا
طلق امرأته تطليقة واحدة او تطليقتين ثم راجعها ثم طلقها واحدة
او تطليقتين ثم تركها حتى تمضي العدة فانها ترثه ما دامت في العدة
وان طلقها ثلاثا فلا ترثه لانها بانت منه حين طلقها وهذا الحديث
يدل على ان الرجل اذا طلق امرأته تطليقة واحدة او تطليقتين ثم
راجعها ثم طلقها واحدة او تطليقتين ثم تركها حتى تمضي العدة
فانها ترثه ما دامت في العدة وان طلقها ثلاثا فلا ترثه لانها بانت
منه حين طلقها وهذا الحديث يدل على ان الرجل اذا طلق امرأته
تطليقة واحدة او تطليقتين ثم راجعها ثم طلقها واحدة او تطليقتين
ثم تركها حتى تمضي العدة فانها ترثه ما دامت في العدة وان طلقها
ثلاثا فلا ترثه لانها بانت منه حين طلقها وهذا الحديث يدل على
ان الرجل اذا طلق امرأته تطليقة واحدة او تطليقتين ثم راجعها
ثم طلقها واحدة او تطليقتين ثم تركها حتى تمضي العدة فانها
ترثه ما دامت في العدة وان طلقها ثلاثا فلا ترثه لانها بانت منه
حين طلقها وهذا الحديث يدل على ان الرجل اذا طلق امرأته
تطليقة واحدة او تطليقتين ثم راجعها ثم طلقها واحدة او
تطليقتين ثم تركها حتى تمضي العدة فانها ترثه ما دامت في العدة
وان طلقها ثلاثا فلا ترثه لانها بانت منه حين طلقها وهذا الحديث
يدل على ان الرجل اذا طلق امرأته تطليقة واحدة او تطليقتين
ثم راجعها ثم طلقها واحدة او تطليقتين ثم تركها حتى تمضي
العدة فانها ترثه ما دامت في العدة وان طلقها ثلاثا فلا ترثه
لانها بانت منه حين طلقها وهذا الحديث يدل على ان الرجل
اذا طلق امرأته تطليقة واحدة او تطليقتين ثم راجعها ثم
طلقها واحدة او تطليقتين ثم تركها حتى تمضي العدة فانها
ترثه ما دامت في العدة وان طلقها ثلاثا فلا ترثه لانها بانت
منه حين طلقها وهذا الحديث يدل على ان الرجل اذا طلق
امرأته تطليقة واحدة او تطليقتين ثم راجعها ثم طلقها
واحدة او تطليقتين ثم تركها حتى تمضي العدة فانها ترثه
ما دامت في العدة وان طلقها ثلاثا فلا ترثه لانها بانت
منه حين طلقها وهذا الحديث يدل على ان الرجل اذا
طلق امرأته تطليقة واحدة او تطليقتين ثم راجعها ثم
طلقها واحدة او تطليقتين ثم تركها حتى تمضي العدة
فانها ترثه ما دامت في العدة وان طلقها ثلاثا فلا ترثه
لانها بانت منه حين طلقها وهذا الحديث يدل على
ان الرجل اذا طلق امرأته تطليقة واحدة او تطليقتين
ثم راجعها ثم طلقها واحدة او تطليقتين ثم تركها
حتى تمضي العدة فانها ترثه ما دامت في العدة
وان طلقها ثلاثا فلا ترثه لانها بانت منه حين
طلقها وهذا الحديث يدل على ان الرجل اذا
طلق امرأته تطليقة واحدة او تطليقتين ثم
راجعها ثم طلقها واحدة او تطليقتين ثم
تركها حتى تمضي العدة فانها ترثه ما
دامت في العدة وان طلقها ثلاثا فلا
ترثه لانها بانت منه حين طلقها

الطلاق فانه لا يفيد وجوب الاسقاط والعدة مع جواز تلك الطلاق فتفوت ولم
يسقط واندفع ما ذكر انا ان ارتم الطلاق الصحيح الشرعي فاسقطه وان غلا بد كلام
الاسقاط وكذا قوله مطلقا من بعد تسع فالمتعلق بالغة الا ترى في الروايات تعليل
باستقرار بها الطلاق دون حاله الخ وليس فيه ان من هذا القراع في شيء يجب
لهذا زيادة تحقيق في بعض الفوائد الاتية انتم الآتي اما مقتضى اصلاق هو ان
كل شيء خالف الكتاب فمن موهوم والى الكتاب والحق انه بعكس مردود الى ما يقتضيه
الكتاب من الطلاق والحساب وغاريب فان المعاملة المحرمة ما خالف الكتاب
فيجب فيها الحكم بطلانها وفسادها بمقتضى الخاصة على ما ذكرنا في بعض الوجوه
ودلالات التي يقتضي الفساد لما كان ولا الكتاب موجبا لها وبينا ما رواه الشيخ في
الصحيح عن الفضل بن عبد الملك البصاف قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يزوج الامة
بغير اذن اهلها قال هو زنا اما سمعت قول الله تعالى باذن اهلهن والمتعة
في هذه الرواية بعلها سبق وفي الصحيح عن صفوان بن يحيى عن عبد الله بن سنان
عن الحسن بن زياد الصيقل قال قلت قال ابو عبد الله ع تتزوج الحرة على الامة ولا تتزوج
الامة على الحرة ولا الصغيرة ولا الكبيرة بغير اذن مولاه فنكاحه باطل وفي الصحيح عن محمد
ابن يحيى عن عبد الله بن محمد عن عبد الله بن موسى بن القاسم عن علي بن جعفر
عن اخيه موسى ع قال سئلته عن امرأة تزوجت عبدا وهي حرة لهذا قال لا باس وقال
تزوج الحرة والامة على بيت فاخ وبيت الامة ولا تتزوج الامة على بيت فاخ والاخت
على العمة والخالة الا برضى منها في مقام نكاحه بطل وبه الدلالة ان الفاني في قوله ع
مقام السببية وهي يقتضي ترتب ما بعدها على ما قبلها الا ما اخرجه دليل على ما هو من جزاء
او في معنى الجزاء ولما لم يكن الشرط في الخبر الذي مذكورا صح ما ذهب تقدير وجعل
المضمون المتقدم وهو التي يتزوجها والحق انه لو كان تزويج الامة على الحرة او بيتا فاخ و
الاخت على العمة والخالة برضاها فنكاحه باطل وبطل ولولا ان
التي يقتضي الفساد لم يصح ذهب وبين سوى هذه المسئلة ما تكرر في العقود من

الحكم بفساد

الحكم بفساد المعاملات المحرمة على معنى حصول هذه المعاني قرب بانا الاصل ميانا بين عند هو
الفساد ولما اقتضى لم في جميع الموارد هو التحريم حيث كان التحريم في المعنى
لعين مستقيما الطلب الصحة فاليها اشار اليه وانجب اقتضاء الحكم بعين فاوليه فان الذي
الاصلي بالحكم المعاملات بيان الصحة والفساد وبين المعاملات الصحيحة من غيرها فان
مذهب اهل البيت ع على انتظام امر المعاش العباد الى تاسيس قواعد الاحكام والخطاب
الاقتضائي الوارد بها كالايجاب والتحريم تاكيد لمذهب الغير وتصحيح ما يوجب
اختلال المعاش على الوجه الاتم منهم من هذه الجهة انما يعتقد سنة المعنى الوارد من
الخطابات الرسمية وقد كان الوارد منها على الغالب والمتعارف الجاري في المعاملات بيان الحكم الا
والتخيير من غير التفاوت الى الحكم الوضعي لزم اهمال ما هو الاصل ميانا بين بيان الصحة
والفساد فان خطابات الشرع انما ورد بصيغة الامر والنهي غالبا والمتبوع بيانا
بالصحة والبطلان سيما في الكتاب العزيز فانه بصدد اهمال ما هو المقصود بالذات في مسائل
المعاملات بالكلية وفي اكثر مسائلها بعيد عن الحكم المرسل الباقي الشرع او المبين لا حكام
كما لا يخفى على ذوي سكينة وانما ان النزاع في المسئلة لا ينتهي بالنهي على ما يوهمه الاقتضاء
عليه في كلام الاكثرين فانه الزيادة وقد صرح التحريم كما صرح به بعضهم اطلاق لاسم المقيد على
المطلق والدليل على المدعى ويجب ان يكون الاقتضاء عليه لكونه العدة فانه لو
التحريم مع استلزام الحكم عليه الاقتضاء ومدار شيء في بعض موارد التحريم فان
الادلة من الطرفين لا اقتضاء لها الا النهي بل هي تتناول التحريم بعين الثابت بعين لفظ
التحريم ومن هذا يعلم بطلان المذكور ات في قوله ثم حرمت عليكم امهاتكم الاية
المذهب الصحيح في تخصيص العام وهو الذي ذهب اليه اكثر اصحابنا ومنهم
المرتضى والشيخ وابن البراج وابن زهرة جواز التخصيص الى الواحد وعدم اشتراط
بقاء الاكثر والمساوي وهو قول ابن ادريس وحكى الخلاف في ذلك عن
الحبل وهو قول العلامة طاب ثراه وظاهر انتفاء الخلاف في ذلك بين الاصحاب
حيث ليس الخلاف في ذلك الا عن المشايخ البلاغة وغاريب على جواز الاكثر

من الباقي فضلا من مساواة المدلول على ذلك من وجه الدلالة وهو المختص بالصحيح
وانتفاء المانع اما من جهة التخصيص فلما ذكر ان كان مستقلا لانه لا استثناء مع جميع
لطلق الامر كالنهي لطلق الاستغراق والعام لطلق العدد واما من جهة العام فلتحقق الرفع
فيما وضع عليه الاخراج قبل الحكم وهو بالعلامة المصححة للتخريج وهي علامة العموم والخصوص
من دون المشابهة والكل والجزء او الكلي والجزئي فيما لا يصح بدونه كما في التخصيص
بالمتصل الثاني وهو في الشرط الذي هو ابدع الكلام واعلاه في البلاغة
ان عبارة المصنف ليس فيها سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى
من اولئك كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك فان المخالف يقول ان كان الا فيها كان
الغاوون اكثر فقد استثنى من الاول وان كان الا فيها كانت فقد استثنوا من الثانية لزم
استثناء الاكثر منها فيستثنى الاول الا الاكثر وقد يبقى بالاول فان الغاوين هم
الاكثر وقد استثنوا منها الثالث وقوع التخصيص المذكور في كلام المبدأ والمعجز
في الاصل وكلام الامة بالاستقراء على ان اتباع الغاوين بالاستقراء على وجه
يعم فان القائل اكلت كل رمانة في البستان وبينه الا واحدة وقد اكل واحدة او اثنتين
او ثلثة وقد اخذت كل مالي الصندوق من الذهب وبينه الا دينارا وقد اخذ دينارا
الى عشرة كذلك قول كل من سخط راي نحوي وكل ما جاءك ناكوبه وضربه واحدا الى اثنين
فقال اردت زيدا وهو مع عمرو فلا يكون لاريد من اللفظ في جميعها اكثرة ترتيبة
من مدلوله الثاني لو صح لكان معجزا للكتب لعجز فلا يصح اما الملازمة فلان التخصيص
خلاف الحجاز واما بطلان التالي فلان الحجاز مشروط بالعلامة المصححة للتجوز والعلامة
هي الكل والباقي لجيئة الامة المشابهة يعني الاشتراك في صفة الكثرة وبينا ان يبقى
العلامة بيقين الحجاز والجواب عن الاول ان التقييد في الامثلة المذكورة ليست لاستراك
الواضع بقاء الاكثر في تخصيص العام بل لاعراض الاستعمال مزال الراوي ادعى ضبطا
الجملة المحسنة والاعتبارات الاتية ولئن التقييد منها الا التقييد في قول القائل في الاقرار
بالعشرة الا واحدا يكون عشرة واثنان واثنان يكون خمسة او خمسة واثنان

ويشهد بمستهجنا فانه لو كان مستهجنا في العرف وسيما في المحاورات لصح ايضا الا ان
ذلك ليس كذلك راجع الى وضع الاستثناء العرف والثالث انه يستهجن في مثله المتكلم عن
غير جنس الاسمة ولا يستقبل حسن ويتخلص عن القبح والجواب اجزاء قوله بعت بسبع واربع
وثلث وقبلت الا في بعض اقتنا بابو بادعاء الثاني وبالاول الى قليل حاسبي وعقل قرشي
الى شيء جئتك الا لعنا الله من ثلثة واحدة وقول من سالك ابراك لو سبني اجزين عن
ثلثة شتم واحدة وقول من سالها العفو اعفو المسيء فقال اربعة اربعة
لا يعني ضيف ما يعد قبيحا ومستهجنا في العرف لولا ملاحظة المكالمة الواجبة والخطابين
اللائقة ولو كان القبح في المثال المذكور مستندا الى مخالفة الاستثناء الخروج عن قوانين العربية
لوجب ان يستقبح الجمع بين اللفظ والمرادف له ابدا وان يروى عنه ابدا وان يروى عنه
انواع المحاسن وانها تتفاضل بحسب الاحوال والمقامات فان الكلام الفاسد المحرم
المخالف لقانون النحو لتفاوت عن سنن بلاغة العرب ليستحيل ان يصير ابدا ما يبقى على حسنه
وسداده ولم يتبين من وضعه وجهته كيف يصح ما هو فاسد من اصله او يستقيم ما هو معتل
في بنائه وكيف يستصلح منا الاصل بالمعنى العام وتخصيصه الخاص بالشرط المشروط
لبلاغة الاصل وحسنه وجوه المحسنة والمزايا الفاضلة البديعة والابداع البلاغة
في هذا اللفظ ظاهر قبل الاكاكيز الفاسق على الجملة الصحيحة تزلد بها ابتهاجا وتتناهى
وضيحة وفضائحهم اذا سمع الكلام وادرك المقاصد العرب والخروج عن سنن بلاغة العرب كان
كان منه نوع بما جزء واستهجان او ضعف استقبال امكن ان يزيل عنه ما شيء من القبح
والاستقبال مراتب فان البلاغة منزلة والرداءة على ضد ذلك وبينهما بون بعيد تتفاضل الحال وبينا المحسن
بواسطة التقريب بينه بالكلام البليغ المرتفع الذي يتنافس فيه ويتباهى بحليه الاذن ان
التكلم بالذي يجيبه الاسماع ولا تعافه الطباع كيف حسنه في سورة الرحمن فاتقدير
بالنسم المخلفة المعدودة حيث لم يكن فيها نعمة انعم بها وتوعد عليها وبخ على التكذيب بها حتى
اكتفى الكلام الاجلى بلاحقة فوق الملاحة والكتب به بلاغة فوق البلاغة ويقبل ليتزيد وحسنا
فوق المصاحة والحسن ثم انتقل الى الخطاب الذي هو موضع الوجه والمحاسن ذوي العقول كيف

كيف يصح توجيه الخطاب الى المعدوم او الغايب والى من يزول عنه العقل اذا قصد به حقيقة الخطاب
اعني طلب الفعل بصيغة الامر او النهي ثم اذا تزل الى المعدوم ينزل الموجود والغايب ينزل الحاضر
ومن ذوي العقول ينزل ذوي العقول ثم وجهه اليهم الخطاب بعبارة كما في المتارك
وقفوا نبك يا ارض الجبي بالك ويا سماء امطري وقول الشاعر اذا يا ابا المغلل الطويل
الا يجلي وقولهم بان فلان بلد حلها وقوله الا ياعلق ذات عرق الى موجه من
الخطاب المتوجه الى من لعيس لها باهل لتنزيلهم منزلة الحقيقي بالخطاب المسامل لهم ومنزل
الى مثل هذا الخطاب القبيح والكلام السمج الذي يعاب قائله ويذم بل يعيب الى الجنون والسفاهة
كيف وان العيب العيب بهذا النوع من التصرف والتنزيل كيف الكتب بذيت حسنا
ومعظم بلاغة وما هو الكلام واحد تختلف اعتبارات وجهاته وما هو قبيح وجه فاعله
ويوجي بالسفاهة اذا صار مستقلا في سفاهة الكلام البديع مرتبتا وان عدوات
اعلاه بلغ قائله ويثني عليه وكما ان قد يقع القبح والاستهجان من الكلام بتنزيل المعدوم
منزلة الموجود كذلك قد يزول القبح ويرتفع عنه بالعكس من ذلك اعني بتنزيل الموجود منزلة
المعدوم كما في التنزيل من الحاضر المواجه بعض الغيبة للانذار بان وجوده كعدمه وصفوه
كغيبته وعلى الاستبار بعين الاستزراء واستعمال اداة العموم في الاسئلة المذكورة فان
القائل اذا قال لا تكرم كل زيد في البيتان واخذت كل ما في الصندوق او من دخل
داري من جوز بدايا فالمذكورات بعضها الاقل اذا قال اذا ذهب نظر الى ان ما عدى المراد
من هذا اذا نزل من منزلة المعدوم الذي لا يكون اكلا ولا اخذا ولا يصور منه
دخول الدار حتى لا يبقى في الموجود سوى الاذرة الماكولة من الرمان والدراهم الماخوذة
من الصندوق والعبيد المفقودين من داخل الدار مع كلام قليل او عشرة فالقبح الثابت
لم يزل فيه الاستبار وقد يحسن ذلك بامتنا واحد وهو ان يكون المتكلم في الاسئلة
المذكورة قد اكل من الرمان حسنة واخذ من الدراهم اجودها وعتد عشرة افضل
من دخل الدار من عبيده او احبهم اليه فكانه قد اكل كل رمان واخذ كل الدراهم وعتق
كل عبيده فلو لفظ العموم نظرا الى التقليل الذي وقع عليه الفعل بمنزلة الكثرة وذهب نظر

قوله زيد كل الرجال وعمرو كل الجهال فانهما ان توجيه بذوي معاندة الى واحد فالمجاز في القليل
الكثير ومثل ذلك في الكلام كثير جدا وقد حسن انه بان يكون المراد انه فعل من الرمان
واخذ من الصندوق قدر الكفاية فان فائدة عتق ان من قبل الحكمة كل رمان و
اخذ كل ما في الصندوق وذبح كل ما دخل من الجرز وشرب الماء حتى شبع وارتوى
وربح في تجارته ربحا عظيما حتى استغنى لكانت البوم كل الجرز وشرب اليوم كل الماء
الجرز وشرب اليوم كل الماء وحصلت اليوم كل الربح يقصد بذلك المبالغة دون الحقيقة
وهذا ايضا في المرتبة الخامسة من كيفي شايع والحق لو جرى فان الجمع في الاسئلة
المذكورة حسن جار كونه من الوجوه المصححة لاخراج الكلام على مقتضى حال المخاطب
لا حسن في عدد ولا مقبوط في حده واما ما يقبطها في فعالها وما يحسنها من اخذ من
فنون البلاغة والحظ الناظر ويقف عن التصرف في ذلك واشباه ذلك

في حد الصناعة ومن ناظر وهذا الذي قدمناه ان العلامة هي الكل والمجاز هي علامة
العموم والخصوص وهي عين علامة المشاركة والاشتراك في الصفة وبين علامة
الكل والجزء تقسيم وكذا بين علامة الكل والجزء لان المشاركة انما هي بين العام والاكل
بخلاف العموم والخصوص فانه يتحقق فيه وفي الكل والجزء العام مركبا من الافراد حتى
تكون العلامة عينية وبين الافراد علامة الكل والجزء ولا صار فيها صدق الكل على
جزئياته حتى يكون علامة الكل والجزء بالعلامة العموم والخصوص هي بوع مستقل
من انواع العلامة مغايرة لما مر من الانواع وقد اثبتها بعضهم ولا اصل قال الشيخ
المبارك في الزبدة وخصوصا العلامة في خمسة وعشرين ثم وصلها في الخاتمة وقد
من جملتها الخاص للعام كزيد للعلماء وعكسه كعكسه وهو ابن الحاجب والمصنف
وبينهما الخمسة هي الاشتراك في محل والاشتراك في صفة والكون عليها والاول
الياء والجاورة قال المصنف وهذا الخاص يعم ما كان احدهما في اعم كالجزء
في الكل والحال في المحل اما المظروف في ظرفه وما لا يكون كذلك بل هما في محل واحد وهو
عليهما او جزئي متشاركين بل هما متلازمان كالسبب والمسبب وفي الثاني لكا

قال وضبط الضبط ان حق اما ان يكون بين غايتها اعتبار الاول الاول المجاورة و
الثاني اما ان يعتبر الذات او الاطلاق وصفات بينها تقدم وتاخر فاما استعمال المتقدم
للمتاخر فلكون عليها اما بالعكس فالاول ليس اما لان الاضافات لا تتحقق
فان لم يكن اما اصل شيء كان حينئذ فالعلاقة قطعا وذلك الحال اما مرسلة
وهو الشكل الذي هو الصفة والعلم تحقق العلاقة بين العام والخاص مع حصر انواع
العلاقة في الخمس وخروج هذه العلاقة عما عدا المجاورة منها هو تحقق انها من اقسام
المجاورة الخيالية كعلاقة الكل الجزء او الكلي والجزئي على ان التحقيق ان العلاقة بين شيء
على السماع والحصر وجها ذكروه من انواع فانهم عرفوا العلاقة بانها اتصال المعنى
المستعمل فيه بالمعنى الذي وضع له وهو غير محصور ولذا ترى عامة الاصوليين يجعلون باب
المجاز يقتفون امثلته على حد مضبوط وكلي محدود معلوم فان الامر مهم تريد على الاول عجب
استقرائه وتتبعه حتى حكى عن صفي الدين الهندي علامة قال الذي يحضرني من انواعها
احد وثلاثون نوعا او عدها وعن قليل الاستقراء من المتاخرين حتى ردها على
اثني عشر الجزء والاشتمال والعموم والخصوص والجمع لكونه اقرب الى الاضبط واعم الى الحفظ
ولم يرد النقض والاستدراك وذكروا المتاخرون بايجاز جامع لشواذ العلاقة واستعمل
لنوادر الامثلة ما مضطر لقدما على ضبطوه الحق جواز تخصيص الكتاب بالاولوية
الظنية المميزة شيوعها وجوبها الى القطع بالانتهاء الى الكتاب ولو لم يجز تخصيص الكتاب
بالخبر واحاد لزم سقوط جميعها بالكلية اذ ما من خبر يخص امرا خاصا الا والاصل الا
وفي مقابله شيء من الكتاب واقله ما دل على اصل الاباحة كقوله تعالى وخلق لكم ما في الارض
جميعا وقد اثبت الاصحاب في كتاب المطاعم محرما كيف لا ومستند لهم سوى الاخبار الاحاد
وما في معناها من الادلة الظنية وكذا في سائر كتب الفقه وابواب المعاملة في
حجية خبر الواحد على الاصحاب واجماعهم على ذلك وهو حاصل في الاصناف المحققة
المحصورة لموسى الكتاب فلا وجه للتخصيص بينهما الخاص وان كان بعض ما
يقدم على العام وان كان بعض لغوة الدلالة في الخاص وضعفها في العام وما ذكره

من تقدم المنكر على المعرف فلعين الامارة يقدم على المعرف مع نظر اذ ربما احتفى
المعرف بمرجح يقتضي تقديمه ولا يكون المنطوق مقدما بل الامارة مقدم على المعرف مع
تقارنهما وترجيح الى ان المنطوق من حيث انه منطوق مقدم على المعرف من حيث انه
معرف وهذا لا ينافي تقدم المعرف الخاص على المعرف العام فان قلت المعرف وان ترجح بما
كونه خاصا فالعام يترجح بكونه منطوقا فيتعارض الدلالتان ولا يصح الاستدلال بايهما
قلت الدليل انما يلزم لو تعارض جهة الترجيح معها والجهتان هنا غير متكافئتين
فان العام يتسارع الى التخصيص عند جمع الدليلين وهذا حكم خطابي من يتوقف
ولان تخصيص العموم شايع كثير بخلاف الغاء المعرف ولان دلالة المعرف على الخروج
المعين اظهر من دلالة المنطوق العام عليه والترجيح هنا للتي لقوة الدلالة وربما
يقتضي ترجيح المعرف وضعف الدلالة سيما مع الخصوص حتى قيل انه لا يقوى المنطوق

العموم الذي يتناول الافراد الشايعة والنادرة جميعا بخلاف المطلق فانه
عنى بالافراد الشايعة ولذا ترى عامة الفقهاء يفرقون بين الطلاق الاذن وفي
الطلاق المنهي عنه ويحرمون في كل الاجارة والعارية والوكالة والمزارعة والمساقات
ثلوث الرابع هذه الساعة والطلاق يجب بثبت المثل حالا بنقدا لبلد الغالب بخلاف
بالوقال بعها بما شئت وكيف شئت فانه لا يتقيد بذلك وكذا لو اعاره الثوب
فانه ان اطلق لم يجز ان يلبسه بالاجناف ولا استبدادا ذا كان من ثياب التجمل بخلاف
ما اذا شرع في الاستعمال بما شاء وكيف شاء وكذا لو جوعا وقيد زراعة فانه لم يجز
له المزرعة بخلاف ما لو قال استعمل بما شئت فان مثل لا يخل اما ان يكون بتمام المعنى
مقتضيا للعمل به باعتبار ان الخطابات الشرعية انما ترد على المعاني الظاهرة السابقة الى
الفهم او لا يكون كذلك نظرا الى ان المعبر صدر عنه لفظ حقير حصل المتابعة وادعى حصول
وعلى الاول يجب تخصيص العموم بالافراد الشايعة كالاطلاق وعلى الثاني يجب تعميم
المطلق كالعام والفرق بين الاطلاق والعموم لا يخفى قلنا الوجه فيه ان كلا من المطلق
لم يوضع للعموم وانما يحمل عليه لخطابا الشرعية وانما الخطابية لتوقف الافادة والاستفادة

علیه فی الطالم المسوق للبیان دون الابهام والحمل علی الاقل فی الشائعة یکفی فی حصل
هذا الغرض ولا داعی معه الی الحمل علی الاستغراق واما العموم الوضعی فذلک الاستغراق
یجب الحمل علیه وحمله علی الخاص الشائع یحتاج الی قرینة تخصیص لا یوجد الا الدلیل المبتدأ من
تحریم الذوات حیث یطلق تحریم معظم ما یقصد منها غالبا کالاکل فی المأکول والشرب
فی المشروب واللبس فی الملبوس والوطی فی الموطوء فاذا قیل حرمت علیکم لحم الخنزیر
او الخمر او الامهات فهم منه سابقا الی الفهم وهذا معلوم من استقراء
کلام العرب بل طریقة العرب فی سایر اللغات وبهذا یظهر ان مثل ذلک مما یحمل علی الاستحالة
تحریم العین وتقدیر ما یصلح للتقدیر من دون مرجح والجواب منع ذلک کما قلناه فان العرف
اوضح دلیل علی تعیین المقدر علی انه لو سلم التساوی فالواجب الحمل علی العموم لان الاصل
فی کلام الحکیم المسوق لبیان الاحکام هو البیان دون الاجمال صدور العبارة عن
البیة او الالتزام کما یقتضی کونها افضل من عبارة اخری مضادة لها فان صدور مثل
هذه العلامة المطردة الدوام من الحکیم العارف بحقیقة الحال لا یکون الا لرجحانها
عنده علی مبینها من العلامة المضادة لان اختیار المعصم والاستمرار علیه مما ینافی
الحکمة والمناسبة مثل هذا العمل یقتضی الافضلیة والافضلیة معا واذا کانت العبارة
المانعة بما بینا مانعة بما یضادها فی الجملة یجب بیان الاشیاء بهذه تارة وبضدها
اخری کما فی اکثر العلامات والعبادات فان صدورها عن الحکیم لا یقتضی اثباتها وان
یکون افضل من مبینها الا کان صدورها وصدور ضدها عنه فی وقتین فلا
یکون صدورها اشیاء فالناس فی مثل هذه الافعال انما یقتضی المفضلة علی التعیین لا
الکتاب هو القرآن الکریم والقرآن العظیم والصیاد والنور والحجر الباقی
علی مرور الدهور والحق الذی لا یأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه تنزیل من
لدن حکیم حمید انزل لهذا البیان عربیا بیانا للعالمین وانزل الخطیب
الامر الواعظ الزاجر والعدل الموصول واحد الثقلین الذین خلفهم الرسول وهو

محکم ومتشابه والحکم منه محکم بحکم سفسه ومتشابه بحسب نا الرجوع فیه الی العلم وهو فرقا
التاویل وعلما التاویل والعلم الیقینی بجمیع القرآن محکمه ومتشابهه ظاهره وباطنه
محقق بهم وبغیرهم کان بیانا للکل ویتفاوت من کل جهل وعلی وعلیه تنزل الروایة
المقتضیة لاختصاص علمهم وعجز غیرهم عن الوصول الی فهم الیم والی الحد المنتهی للعجز
عن فهم القرآن انما هو لنقص الفاهم الصحیح والمعنی الصحیح فالمراد بفهم القرآن المنکور بیان المحصل
الاول لا فهم الجمیع والکل وقد یعلی المشابهة اذا احتاج الحکم منه وهو المبین منه
الی البیان وکلا الامرین معلوم البطلان وقد طبق جماهیر العلماء من جمیع الفرق
من صدر البیة الی یومنا هذا علی الرجوع الی الکتاب العزیز والمتمسک بحبله المتین
فی اصول الدین وفروعه وفی سایر العلوم المستنبطة والفنون المتنوعة من عین
کلی ولا توقف علی ورود نص بل اوجبوا من عزیمة علیه کما ورد الامر فی الاحادیث
المتکاثرة والنصوص المتواترة وقد علمت ان لکل حق حقیقة ولکل صواب نورا
فاذا وجدت کتابا یدعی فحوی وهو یخالف کتاب الله فذروه والذی یلزم المتفقه
من تفسیر القرآن معرفة ایاته احکام المعتبرة بالفروع وقد ضبطها الفقهاء
اوجدها بالشرح والبیان فی مصنفاتهم المشهورة کتفسیر القرآن وکنز العرفان
وزبدة البیان ومسالک الافهام وغیرها من الکتب الموضوعة فی هذا الشان
المشهور انها عشر ومن حصنها ثلاثة وقیل انها اثنا عشر وقیل اکثر والاصوب ترک التعداد
فانها تزید وتنقص بحسب اختلاف العلماء فی وجوه الدلالة وتفاوت درجاتهم فی
طرق الاستنباط والانتقال الی الامارات الخفیة والتنبیه للوازم النظریة وغیرها
نزل القرآن علی اربعة ارباع ربع قصص ونا وربع مثل ونا وربع مستحب وامثال وربع فرائض
واحکام وعجایبه المروی انه نزل ثلاثا ثلثا منها وثلث سنن وثلث فرائض و
احکام والروایات مع اختلافها مختلفات فی التحدید المذکور فانا القرآن سنة الاف
وستمائة وست وستون ایة ومن بعد الف وستمائة وست وستون وربع وثلثه
الفان ومائتان واثنان وعشرون والتحدید بالخمسمائة بعید عنهما وان کان یجب

الكلام والعروف وهم امات الاصول الى الفروع واكثر يجروا الاستقراء بين الجانبين
المغلوب والوجه حمل الاثبات والايجاب على مطلق الاقسام والانواع وان اختلف
في المقادير وحمل الربع على ما يمثل البطون والثلث على ما بعده ويطون الجوف
او الاول على غاية ما يحتمل البطون والثاني على ما يعلم والخفي على الائمة
او حملها على احكام الايات وموضوعات الاحكام مع الاكتفاء في الثلث بالاستقراء
او يقيم عيب ليحمل البطون ولا يجب ان الاول اكثر من الثاني فان الاية الواحدة
وعبارات على احكام كثيرة وقد ذكر علي بن ابراهيم في تفسيره ان سورة البقرة وحدها
اشتملت على ستمائة حكم والباقي الشهادة سنا على خمسة عشر حكما وقد نظم ما المتاخرون
على ما قدمت سنقلها لكن وقد قال تعالى تبيانا لكل شيء وتفاوت الانذار والعبر في
الحجية ما تواتر اصلا وقولا ويجب الجميع بين القرائات كايجاب الجميع بين الايات
والسورة بالتواتر وقيل انها كاخبار الاحاد وضعيف يجوز بها من القرآن لان من
شرطه التواتر فخلاف الجزم وموضوع التلاوة جزم القطع به لانه من كلام الله
ومن القرآن باعتبار ما كان وان جزم ما بين الدفتين بعدا للنسخ وجاز
للمحدث والمقول لا يبلغ حد القطع منهوض الخطب في هذا الفرع المستند
قول من لا يجوز عليه الكذب والخطأ وفعله وتقريره يعني قرآن وكلما مارة وما عمل
احد الثلثة ليس جزما مصطلحا وهو قدس ونبيه واما على والكل حجة والمعرض
عنها ما يتعلق بالاحكام واستفادتها من القول ظاهر واما الفعل فان وجه صيغة
اصل الاشتراك فيها لا يبعد كونه من خواص من علم منه الوجه بالوجوب والندب
والاباحة استنادا الى ظهور جبر المعلوم والاثبات بدا الوجوب في العبادات في الجوان
فيتعين بها وهل يثبت بها الوجوب لكونه الاصل في فعل الحجة الاظهر ذلك لا يستفاد
الا عدم الدليل البين وهم واستفادة بعضهم الوجوب من فعل بعض واستدلالهم به على الوجوب
من دون قرينة للوجوب في النقل المستفيض واحتجاج معظم العصابة به على ذلك
مكشوف لهم والامر باتباع النبي صلى الله عليه وآله في ذلك والكتاب والسنة وهو

الوجوب

الوجوب وانا نسلم تخصيص ما علم فيه الاباحة ترجيحا للتخصيص على المجاز كما
اعترف به في مسئلة زلة عالم خلافا لمن سلكه وصلى الله على محمد واله الطاهرين من
سؤالهم المسئلة وظ الاول وجوب التاسي في جميع العبادات فان المنسلك مطلق
العبادة كما في القاموس وعمومه ووجوب الاتباع لا يتوقف على العلم بوجوب الفعل
المتبع ولا يستلزم لاستغراق التكليف واستلم زيادة الفرع على الاصل والعلم بالله
بادلة التاسي للبناء في عدم العلم به من خارج كما هو المفروض في محل النزاع والوجه
في التقرير وجوب ايكال المشكل وتفويض المشاكل فيشمل ما تحقق شرطها ويثبت
به المطلوب في العبادات والجواب في بعضها مع عدم ظهور الوجه فان ظهر الوجه ثبوته
وان لم يتحقق ما في محل الفصل بوجوب تبليغ سقط الافعال ويشترط في الثلثة انتفاء
التقية فان وجدت سقط الباقي بالاكراه الوسعي وقد ثبت بالعقل حكم الظاهر
اذا كان المقتضي لمصلحة المخاطب ويسمى باستصحاب السبب كما في وقته على ما يقتضيه
ويجيء من اربعين العامة واستدلاله الذي حيث ما كان عيني عليه من الادلة
مع علمه بانه خلاف الاجماع الامامية الاجماع منعقد ناهر الاتفاق الكاشف
عن قول المعصوم سواء انفردت به الفرقة الناجية او انضم اليها من عداها من فرق المسلمين
بلغ حد العين وقد من المذهب والدين اولم يبلغ ذلك مع حصول اليقين وسواء علم ان
كلها او احدى بعينها وسواء فهم معنى واحد او احتمل بالمعنى الكاشف من قول
الحجة من العامة المحضر والاجماع بهذا المعنى هو الحجة وانتفاء رضى خطأ ان قول المعصوم حجة
بالضرورة فكذا الكاشف منزلهم وجوده الكاشف وعدمه في الامصار ويتوقف على
وجود الامام وثبوت عصمته وعدم خلو الارض منه وهذه امور معترف في الاصول معلومة
من المذهب وظواهر الجمهور لجماع الامة منها وراء الفريقان من الشيعة لا يجتمع امتي على
ضلالة وقوله من فارق جماعة المسلمين قدر شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه والاحاديث
بهذا المعنى وغيرها وردت من طرق اتباع الخاصة والمنع من الخلاف والفرقة مع تقرير الخاصة باهل
الحق وان قلوا والفرقة باسرها اهل الباطل وان كثروا وهو افقنا اهل الخلاف على الاول وان خالفنا

في التعليل انهم مرين الاجماع باتفاق اهل الحل والعقد من الامة وحرفوا الفظ على الجميع واشتد
العصمة للجميع واستندوا في ذلك الى ما لعين الوجه مبين بحرية اتفاق الامة بل بجواز
المعصوم من الخطاء بين العلماء والواجب حتى اهل العهد الذي وجد لكان كل اجماع منذ هم
اجماعا صحيحا من غير عكس وانما اختلفوا التعليل في حال الوفات لكم اشبه الاجماع مع
مخالفة الشيعة بل مع اتفاق جماعة المذهب الاربعة ان تفقت الكثير من الطرفين وشذ
العدد من غيرهم الاجماعين ولو قيل في تحديدها انه اتفاق العترة الذين المستدة الصحيح
على جميع المذاهب على اختلافهم في تعيين تلك العترة فانه اختلاف في المصداق
دون المفهوم والطريق الى العلم بالاجماع جمع المفتوى والعلم والنقل المتواتر والمحفوف
بالقرائن العلم وتصفح الاصناف والاثار وكثرة الممارسة وطول المدة جميعه وحصول التسامع
والتظافر بالتدريج وان لم يتيسر بعضها دون طريق وهو الواقع طرق العلم ولا مانع
من زعم الكثرة الغفيرة وانتشارهم في الاقطار وعدم الاصاطة باعيانهم واسمائهم
كما لا يمنع كثرة الغفاة وعدم احاطة العلوم من العلم باتفاقهم على كثير من المسائل والحكم
بوقائع الاعيان باحكام بالوجدان وكشف المخالف باعتبار بعض مرياث الدين والمذهب
حصول العلم المعروف عما العلم مع جهلهم بمدارك الاحكام وحصول العلم لمن لم يكن من
بان جمهور المسلمين على ترك الاذن ومزج بالعقار كثيرا من الواجبات كالصلوة
ويجتنبون كثيرا من المحرمات كاكل الميتة ولحم الخنزير مع عدم المشاهدة وبعد العصر باتفاق
العلماء الاثبات على نقل الاجماع من نقل معصوم الائمة من الدين بانا هذا في اصل الدين وغيره
على ما يشهد به الكتب والمصنفات ما لا يكون وعصره والعلم على الجهان غير او تعيين الاصطلاح
الجميع حتى المنكر للاجماع بل يفعل الشهرة من غير تكذيب بان الكثرة والانتشار بيننا من العلم
بالاجماع لمعان الشهرة انتهى ان اصل فيمن لا عبرة بهم من الفقهاء المتاخرين في الخلاف جما
كثيرا بالمفترى الشاذ وعلى الفرض المشهورة فلا يبقى معه الشاذ شاذا والمشهور مشهورا
هذا مع سيبي الخاجة والاعتراف المعتبر الاصل فيما خالف المعنى من كتاب او سنة او وجد
منه دعوى تواتر ما يتفق من المعصوم في اجابة الفقهاء ان الى الدنيا ما يطبق

على تمام الحكم والحاجة الى الاستعانة بالاجماع في السنة من المداول والتصفح على بعض التعرف
في وجوه الترجيح بطلان القياس وعدم استقلال العقل باكثر الاحكام والجلية والعقول للعصر
عموم وتخصيص موضوعا بما الاصل وبين انكره في الاصول مشهور ومعظم الفروع
وقد بينا كثيرا ان الناس يكررون في الاسعة ويعيبون بعضها المضيق والعيوب
الان نظر التحقيق واما الكشف عن نزل المعصوم وهو مناط الاجماع عندنا فالاجماع عندنا
طريقان احدهما هو سلف المعظم والمنهج الاقوم بدخول المعصوم العلم باتفاق من
نسلمه وهو جماعة يرتب متاخر من الشكل الاول وهو احد العلماء او احد جملة العصر
وكلهم او من عداه المعروف بينهم قال بهذا الحكم ان لا ما من قبل بهذا الحكم اما الاول فلان الامام
المعصوم سيد العلماء وروسهم كتيم وهو موجود في كل عصر اما ظاهرا مشهورا او خفيا
مستورا لا هو فيقينية المذهب واما الثانية فلان المفروض حصول العلم الاجمالي باتفاق الجميع
من غير توقف على العلم بقول كل واحد على التفصيل فان العلم بالجملة كالحاصل من العلم بالتفصيل
فقد حصل العلم بالتفصيل من العلم بالجملة وعليه المدار في جميع البراهين المنتجة للعلم و
اليقين فان العلم بالاجمال منها الوقوف على التفصيل التام الدور والمحال والطريق الى العلم الاجمالي
هنا ما ذكر مفصلا وعامة النبع الذي ذكره وعليه مذهب الغالب من مذهب الشاهد في كشف
قول من لا نعرف من قول فلان ولا فريق منهم وجود الخلاف في بعض الجزئيات والوجود المخالف
الشاذ في بعض الجزئيات ان كان معروفا النسب لم يستوف دخول كل واحد منهم بحيث لو كان الامام
لان القطع بدخوله لاحتمال الباقي فانا لا نعرف الامام المنتظر وربع من العترة بالحاجة الى
استقلاله بيزوبا يحصل لبعض حفظة الاثار من العلماء الابدال العلم بقول الامام بعينه
على وجه لا يبقى استتاج الواجب في هذا الجزئية فلا حسير المقدمة بجزئية القول الذي نيزوه في
سورة الاجماع جماعة من الامرباتها والحق والتي عن ائمة شعر بعمل طائفة لكن هذا على
تقدير وجود طريق اخر بعيد الوقوع محقق بالوجدان من الناس ورجوعهم في بعض المسائل
الدينية بسبب العناية الربانية فلا يتفق به ما فرضناه وثانيا حصول العلم بقول العلم باتفاق
جميع من عداه الطائفة وغير مسلك الاول استفادة المواجهة من عدم الرد وغيره وبيان

الاول البناء على عدة الالطاف التي لا حلها يجب على الله نصب الامام فانا نقتضي وجوبه
ان انتفض اهل الباطل فانه من اعظم الالطاف فان اتبع مصلوبا بالطريق الظاهرة بينا الاسنا
وحيث انتفى الامر بطل ما تفرع عليه فيكون حجة وحجيته وان كانت تتوقف
على وجوب الوجه لكن وجوب الوجه لا تتوقف على حجيته فلا يلزم الدور كما ظن ولا يرد على ذلك
ثبوت الحجة في زمن الغيبة لان وقوع الجميع منا ويتعلق لها الكل في الحكم الواحد بعض تعلق
ولا تنتفي الا بالامر على انا نمنع ارادة الباطل الا بتبين رفع الجزء الاخير التوسط والاستثنا
عمل القاضي بالبينة في الحكم والاستناد في العمل بخلافه ما انتقل على الباطل وهذه
الطريقة ذو سلكها الشيخ في العدة وادعى عليها العلم باجماع الطائفة لا عمل الاباد
اختارها جماعة منهم الحلبي في ظاهر الكافي ونصيرها المرتضى في الذريعة واحتمل نقصان
اللطف المذكور بزيان الحضور قال لانا نعلم ان السبب في غيبته تقدا تينا من قبلنا
لانا نتلو في العدة ان المرتضى اختار المنع منها الحلي ونصيرها وتضاده لها الا ان يقال
ينتفي لها بان وجوبها الامام في زمن الغيبة لطف مطلقا يثبت بينه كل الكن لوجوب
المقتضي وانتفاء المانع وان هذا اللطف قد ثبت وجوده قبل الغيبة وبقي بعدها
بمقتضى الاصل وقد ورد في خبر عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام بالفاظ مختلفة ومعان متقاربة
وان النقل المتواتر قد دل على بقائه من النبي صلى الله عليه وآله ان الكل بعده من بعدي بجارة الايات
والبيان اهل بيتي وكلا ملائب منهم وعلي الحق وعلي كتاب الله العزيز وعترتي اهل
البيت انهم في كل خلف عدول ينفون من الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين
وتاويل الجاهلين وفي المستفيض منهم ان الارض لا تخلو ابدا منا عالم اذا زاد المسلمون
شيئا ردهم الحق وان نقصوا شيئا تممه لهم وفي كل خلف لا يتبين عليهم ارهم ولم يتزحزحوا
بين الحق والباطل وفي غير المرتضى انه في عدة طرق اللهم انك لا تخلي الارض من قائم
بحجة اما ظاهر مشهور وخائف مستور لئلا تبطل حجتك وبيناتك وفي بعضها اللهم
لا بد لارضك من حجة قائم على خلقك بهديهم الى دينك ويعلمهم علمك لكيلا تضل
حجتك ولا يتبع اولياءك بعد اذ هديتهم بل ظاهر لا يطاع او مكتتم او يتقي

ان هذا هو الذي ذهب اليه المرتضى اجزاه

منك

ان غاب عن الناس شخصه في حال هدايتهم فان علمه وآدابه في قلوب المؤمنين
مستقرة فهم بها عاملون وفي يقين قوله فهم انا انت منذر ولكل قوم هاد في
عدة روايات انا المنذر ورسول الله صلى الله عليه وآله في كل زمان امام منا يهدي الى ما جاء به
النبي صلى الله عليه وآله ما ذهبت منا وما زال فينا الى الساعة وعن ابي عبد الله
قال ولم تخل الارض منذ خلق الله آدم من حجة لله فيها ظاهر مشهور او غائب مستور
ولم تخل الى ان تقوم الساعة ولله منا بعد غيبة قائمنا كيف ينتفع بها الناس باب
المستورة لا ينتفعون بالنبي اذا استرها السحاب وعن الحجة القائم وانه كجر
الانتفاع به في غيبته فكالانتفاع بالنبي اذا استرها عنا السحاب والعقل وان
لان لاهل الارض كالامان لاهل السماء والصاب في هذا المعنى اكثر
من ان تعد ومعتمدنا ما تحقق الوجه عن الباطل والعناية الالهية من الامام من
وجه الغيبة والضرر حصولها بالاسباب الخفية كما يشير بحديث السحاب وورد
الظاهرة فانا نتعيبه بالضرورة والثاني في زمن تقدم بعضها الاعلان بالحق
من باب الاستناد الى السبب والاحتجاج سببي على المسبب الورود الوحي والالهام
قبل الاختفاء والا لكانت خلوا من الكلام وكان الاكثر حاملها على ظاهرها على باب الالطاف التي
من اجلها وجب نصب الامام وان تخلفت عنه في زمن الغيبة لوجود المانع و
صلاحية بعضها في الجملة مع وضوح العلم في الباقي بالحدس الثاقب والفكر
المقرب والاستدلال عن النكير على الصابة المجمعين فان تقرير الحجة في مثل الوجه
يكتفي بالجمع الكثير والجم الغفير ولا تمنع سنة الغيبة مع العلم بالحال والامكان من الوجه
فانه وان غاب عنا الا انه بين اظهرنا بمنزلة وبيانا وافقاء وبيقانا وان كنا لا نشاهد بعينه
فانه بمعرفتنا وبيانا ويطلع على احوالنا ويقرض عليه اعمالنا ولا يلزم من ذلك وجوب
الانكار مع الاختلاف لوجوده من الحق ولا وجه يعرف شان العصاة لجواز الاكتفاء
بوضوح الحق ولا وجوب الانكار على المستتر الجنسية حال الظهور لانه انما يلزم الوجه في
الوجه في السبب الخفي كحديث عرض العمل وهذا الوجه قد اعتمده بعض المتاخرين

وعليه كلام ابي صلاح وهو مبني على وجوب التنبيه على الخطاء ط او من العلم او الظن

ولرجحان الامام المأموم من وجوب الهداية شعار الجماعة الاطف والاشتراط في ذلك

هذا المالك بوجوب تحمل الذنب لان المعروف من حمل امام فلا يحتمل عنه في

المعروفين كان عجزه لا مجرد مخالفة المتقدم وفي المخالفة الشاذ وجهان و

هل يشترط انتفاء الحجة على خلاف ما احتمل عليه فيه نظر ويحتمل العدم لان كلا مجتهد له

فرض انتفائهم على خلاف ما المالك الثاني كشف الانتفاء من وجوب المتنبه القاطع

للعذر ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فلان نقض الواحد من عمانا الانتفاء

الاتباب ويفيد الظن بوقوعه على وفق الحكم فكذا والمقتضي متوفى شكا وان هل علم شرط

او ان فوق الظن مذبذب قطعا وكلا انضم اليه نظر وانما الرتقوى وتقتضي حجية

تحصيل اليقين بانتفاء الجميع كالصلاة بالمرتبة فان صلاها الاخار الى ان تفيد العلم بالانتفاء

وان حصل بها ذهب بواسطة التعاضد والاجتماع وهذا الحكم لجماعة من محققي المتأخرين

وهو قوي متين وطريقه الجمع بين الصايب والذهب الثاني وليس ذهب المثاني

على مجرد اجتماع الاول كما هو مذهب اهل الخلاف بل لكشف انتفاء اهل الحق من اصابة

المعروف الوقوف على الحجة الواصلة اليهم من الحجج من هو معين عليه الخطاء ولا ينتقض

بالمشهور لان الشهرة من حيث هي شيء لا تفيد الا الظن فان بلغت حد القطع

كانت اجماعا وخرجت عن مسمى الشهرة عرفا ولا فرق في ذلك بين فتوى الاقدمين

من اصحاب الائمة كزرارة ومحمد بن مسلم وزيد بن معوية والمفضل بن صالح

المحلي والحلبي في مسائلهم اصلهم من الفقهاء المكثرين من سماع الاحكام من الائمة

المعصومين وبين هم من فقهاء العصبة الذين يتتبعون اثارهم الباقية من الائمة

الاطهار والى هؤلاء يشير المفيد المكثرين من كتب اصحاب الائمة واصولهم كالصدوقين

والمفيد والشيخين والسيد المرتضى واشباههم ومن ماثلهم ممن لم يتمكن من

جميع ذلك واكثره كالفاضلين والشهيدين وساير المتأخرين فان المشاهد

الجمع والجد وهو اجتماع الظنون البالغة الى حد اليقين وان اختلفت بالقلة والكثرة

والقوة والضعف فان العلم قد يحصل بالجد اليسير ان ساعد الامة عليه وتوقف على اتفاق

الكثير من بينهم على اختلافهم بالمثلث طبقاتهم في الوثاقة والعقل واختلافهم

العصر والضبط وايضا فان حصوله بالطبقة الاولى طريق الى حصوله بالثانية وهكذا الى ان

يحصل اليقين بالمتأخر فيها تقدم وحصوله في كل طبقة الى ما بعدها

واختلاف الناس في اسباب يدا بيد وخلافا من خلف المشرقي مادة

ركيكة مطلقا او بحضور بعض الفضلاء والمتأخرين لوجوب المقتضي وهو اجتماع

الانظار وبعد الكثير من الخطاء ولو عارضت الشهرة ان ففي ترجيح احدى

وجهان من قرب بعدها المقتضي وقوة نظر المتأخرين وكشف عدد لهم عن الخلل

في دليل الاولين ويتفرع منها المفصل بترجيح الاولى منا استظهر الاخير النقل

والثانية منا ظهر العقل او التعدي في دليل النقل وقد يرجح الاولى باستقرار الترجيح

بما فلا ينتقض بالمرجوح وبضعف بعدم استقرار المرجحات كالاولوية والمتأخر كما

فلا يلزم تغير الاحكام ومن هذا التعليل عرف الخلاف الى الاوفق واول اشهر المتقولين

الى المشهور وعند الاستقراء تتباين الاخبار وحصلان المعنى والمرجح في اصل

ذاهب وروده عن امام بعد امام وظهور الخلل في سند القول الاول وقد يكمل

القول في بعض ذلك على وجه التكليف بما لديه في الاصول كما العقل ويكون وفقه

باب تجدد الحدوث كاشف عن وجود سبب سابق يقوم مقام اللاحق ويسد

مسده وقد السبب الخصوص بين بعض لان العرض للحصول الوصول الى المكلف

وجد كان ولكان ان منع وجوب نصب الدليل الموصل ان الحكمة ربما اقتضت الخفاء

كما انها قد تقتضي الظهور وبطلان المذهب انما يقتضي ثبوت الحكم الواقعي لا وجود

الدليل الموصل اليه والاوفق بين فقد الدليل في الاصول ووجوده مع التمكن من

والثاني يحقق كما يشهد به بعض سقاة الاحتياط الى مقتضى على الاصالة بالاصول

الثانية مع ظهور انتفاء البدل حال الاحتياج الى العمل وقد يتهم في مثل مذهب تعين الحكم

الواقعي فان تكلف المختارين تكليف المضطر فلا يلزم انتفاء الحكم الواقعي ولا اختلاف

المجاورة

الاحكام باصلان الظن في الامتناع يعم المتأولين بالمقيد المشهور على
وليست بحجة على المشهور سالم بلغ التعلم لان الاصل عدم حجية الظن ولانا لو كانت
حجة لزم ان لا يكون حجة لثبوت الشهرة في عدم حجية الشهرة وليس بعضها اولى بالاعتبار
منها واعتبارها تناقض وفي المعين ترجيح من غير مرجح فوجب سقوط اعتبارها
نظرا وان العلماء قد بادروا صريحا على العمل بالمشهورات امورا وفروعا وتوقفوا
عن الحكم بالمشهور عند عدم الشهرة الظفر بالدليل والدليل وكانت الشهرة حجة لسقط الطلب
واتسع التوقف لمقارنة الدليل الدال والمعارض من حال انتفائها والاصل الحجية
في جميع الاعصار والامصار خلافا لبعض الناس وربما يتفق بعضهم الاستدلال بالمشهورات
الاشهر وجها لحجية من بين ما اتفق للعلامة رحمه الله في مسئلة تحديد الرضاع بالعدد مع
النقيض مخالفا فيه في موضع اخر وهو رحمه الله في المتاع بجعل المزيد عليه ولا يستكثر في كلام
العلماء ومثله احتجاجهم في بعض امواره بجري العادة بالبلوغ كل منها حجة والحجية وشرط
في هذا النوع افادة المجموع للقطع الا اذا كان نفي المعين استنادا الى حجية القطع
بناء على حجية الاستصحاب اذا استند نفيه وان لم يبلغ حد القطع الا اذا كان في المعين
وقال الشهيد في الذكر الحق بعضهم المشهور بالجمع كليهما ان اراد في الاجماع فمنوع
وان اراد في الحجية فمقرب لان عدم العلم يمنع من الاقتحام على الامتناء بعين علم ولقوة
الظن في جانب الشهرة وبالعكس بعيد وبعين تعليله تدافع فان الرضا الاول يقتضي
العلم والثاني صحيح في الظن ومع العلم فلا ريب في الحجية كما كشف عن قول الحجة
والحق انه على هذا التقدير اجماع لان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول
المعصوم وربما يتفاوت الجمع وعن ثم للمتتبع ومنه يخالفه معلوم المعين ومع
التبع الشهرة العينية بالمعنى المتقدم الميقن باعتبارها سواء على اعتبار حجية الظن فقد ذهب
جمع من مذهبنا وانا وهمته بعض المباراة والحجة عندنا الا العلم اليقيني او
الظن المعتبر شرعا وهو الظن المستند الى اليقيني كظواهر الكتاب والسنة واخبار الاحاد
وعمومها واستدراك العلم لا يقتضي اعتبار مطلق الظن الا اذا استند الى الظنون ولم يدل

الظن ١٢

على الاعتبار

على اعتبار بعضها دليل خاص ولا دليل الا ربك فان كثيرا من الظنون قد دلت الادلة على
اعتبار بالخصوص والظن المعتبر كالعلم والمتاب منه مقطع وان صناف آيات سورة
الشاذ الناذر وهو على سبيل ضعيف فانا لله وانا اليه راجعون هذا الحديث المشهور وقد تبين
ورود في مقام ترجيح احد الحديثين المتعارضين على الاخر والمعنى حذف الحديث
المتعارض بالشهرة بعد كما اجبنا عن الحديث المشهور بينهم وليس هذا من باب
تخصيص العموم بالمرجح بل من باب تخصيصه به والعرف كما اقتضى انزاله على اهل بيتي
الماء بلاقاة النجاسة فيجب بان ماء كر لا يجتنب بالملاقاة فان المعنى ان ماء
كر اذا لاقى النجاسة لا يجتنب بها وبين الماء كالمضاف والجامد خارج عن العموم لانا نعلم بخصوص
بعضها واما قوله في بقية عمرين حتى ظلمة المجموع عليه لا ريب منه فلان الدليل
على المشهور لان مطلق الشهرة بين الاجماع المدعى لا ريب بعينه فيجعل المشهور بينهما على ما
بلغ حد الاجماع ولا ريب في كونه حجة وقد حمل الاجماع على المشهور بعبارة الصدوق
السابق فليس بمضاف في حجية المشهور وهذا ان اراد الحديث المشهور دون المشهور فقط

الشهرة ما في الرواية المتنوعة والمتابعة حيل بينهما بكل وربما حصر بعض
المتاخرين بالاول بعيدا ظهورها من قولهم خذ بما اشتهر بين اصحابك وهو ضعيف
جدا فان قوله ما اشتهر بينهم لا اشتهر بقولهم واشتهر حكمهم ولانا لم نجد في الاخبار حجية على غلبة
الظن في احد المعاني بحيث لا ريب في حصولها في الحديث المفتى به وان الامر بالاخذ
بما هو مشهور لا يفيد بعضا على ان الشهرة على المعنى الاول فاذا تعرض المقبول كان
احق بالاعتبار وان تعارضت الشهرتان كان احد الحديثين مشهورا في النقل
مدودا في الفتوى والاخر بالعكس فالنظر ترجيح الثانية لان الظن بها اقوى كما لا يخفى
ما فيه بل يرجح في الذكر الشهرة باعتبار الفتوى وان خلت عن الظن فالظاهر انه لا يصح
اطلاقهم على المعارض فلان عدم دليل عندنا ليس الا استنادهم الى ما هو اقوى منه قال وكذا
لو عارض المشهور فالمستند الى حديث ضعيف لان نسبة القول الى الامام مع عدم علم وان
ضعف حجيته كما علم من مذاهب المتاخرين باخبار اهلها وان لم يبلغ التواتر ومن ثم قبل

حديثا قويا

شيخ جعفر بن رواية الموثقين مع مشاركة بعضهم فيه وعن صاحبه ان ما دل على خلاف
المشهور كلما صح سنده وتعددت طرقه واتضحت دلالته اشتد ضعفا الا ان يعلم
عدم تحرزهم بسبب تغلبهم عن دلالته او عدولهم عنه لوجه ضعيف ولو ثبت في الاجماع
فرجحان من تعاضد فيه الاصل والظاهر لا نظر في خصوصيات المواضع مجال واسع

فلا تغفل خلو الكتب الاربعة عن رواية لا ينفي حجيتها اذ ليس من شرط حجية
الخبر وجوده في هذه الاربعة كيف وعمدة الحجية على ما بينا من الاجماع المتقدم وما
عداها ان كتب الحديث عن سعتها الامتناع ان اكثر انما يقرب من هذه الاربعة
في الاشتهار ولا يعتنى بها اكثر في الظهور والانتشار كالعيون والمحاسن والاكمال من
مصنفات الصدوق وبين هذه وان كانت لمعروفية المشهورة الظاهرة البينة الى عوالينا
الثقاة الاجلة وعلماء الطائفة ووجوه العترة ما لا يخفى على جميع الاعصار والامصار يستدرون
الى هذه الكتب ويعرضون اليها ما تضمنته من الاخبار والآثار المروية عن الائمة الاطهار
فلم يسع من احد منهم الاستناد على الكتب الاربعة والاعتماد الحديث المكتوب من بينها واقبال
العصابة على تلك الاربعة واكبابهم عليها ليس لعدم اعتبار بين هذه بل لما في الاربعة
من المزية الظاهرة والفضيلة الواضحة التي اختصت بها من بين الكتب المصنفة في هذا
المعنى فانها مع جودة ترتيبها وحسن تهذيبها وكون علمائها وقدماء الشيعة وشيوخ الطائفة
اجمع كتب الحديث واشملها لما يناسب انظار الفقهاء من احاديث الفروع وما هو
الكافي منها معقود على روايات الاحكام موضوع لخصوص ما يتعلق بالحلال والحرام دون
سائر كتب الحديث وان اشتملت على كثير من احكام المتعلقة بهذا الفرض لكن لا على نحو
يعتني اقتضى تفرق ذلك في ابواب شتى فانها ابوابا معقودا على وجه يسهل الوصول
اليه ويسيل الاحاطة به طلبت وبعبارة بطلب الخصم وعني منها عن غيرها من يرغب
الى هذا النوع وامعن فيه هم الاكثرون الى الكتب الاربعة واربعت جماهير العلماء على
صيانتها المرتبة وشدد رجال الحديث اليها الرحال واعتنى الفقهاء الميامين بالاقبال حتى طار
ذكرها في الاقطار واشتهرت من بين كتب الحديث هذا الاشتهار وبقيت اكثر الكتب البتة

في نزول

في زماننا الحرف ناحية اما عن الكتب لنسيان فلا مرجع اليها في تحقيق المسائل ويتضح
الفاضل الفقاد بها فانها نفع واكمل واجمع وهذا هو المراد من الثناء الماضي للاربعة وما بعدها
الكتب الاربعة من كتب الحديث المؤلفة في عصر المشايخ الثلثة وما بعده والكتب القدماء
والاصول الاربعة واعلى الكتب الاربعة من كتب الحديث المؤلفة في المصنفة في
زماننا فائدة فالسبب الباعث على عدم ظهورها واشتهارها ما ذكر بعد العهد وتمادي
المدة وانقراض اكثر تلك الكتب والاصول باستيلاء سلاطين الجور وغلبة ائمة
الضلال وشدة المحنة على الشيعة في تلك الاعصار ومن جهة الغيبة ولعل السبب في
ضعف ضعفاء عدم اعتبارها قطعا كيف والكتب الاربعة وبين هاتين مشتركات
كلها ما ينفي كثيرا من تلك الكتب مستخرجة من تلك الاصول فلو كانت تلك بمرتبة كان
هذه كذلك فان قيل فعلى الاثنا الثلثة اصحاب الكتب الاربعة حملهم في تحقق الوثاقة
وصحة نقل الاحاديث والتمييز بين صحيحها وفاسدها وسليمها ومعيبها وتلك الكتب
المصنفة والاصول الاربعة مشهورة في زمانهم كما مر بتسكين من الوضع الميامين الاتقين
منا من قبل المشايخ الثقات لم يعتمدوا على هذه الاخبار التي وضعوها واودعوها هذه
الكتب كالعدم محتجين عليها بان الاخبار وجوه يدخل فيها او يجب لهم العدول عنها الى
اضعف واليسر منها هذا ان اسقاط القول بشطيطة الراوي فتح سبق اليه من استقل بعض
الاجتهاد واستصعب كلفة الاستقاء ولو صح ذلك كان طعنا في احاديث الكتب
الاربعة ايضا لان كلا منها قد اشتمل على ما اشتمل عليه الاخر واحاط بما لم يحط به سوى الاخر
ما يقتضي الى المتتبع فانه يضعف منه ما عدى من المعلوم واشتمال الكافي والفقيه
ما لا يوجد في التهذيب واشتمال التهذيب على ما ليس فيهما وكذا اشتمال كل من الكافي والفقيه
على ما ليس في الاخر ولو كان ما في كل منهم ما ورد في الاخر في كتابين شهادة على صدقه
مرتين وجب والجميع في مواضع الانفراد ولو ان لا صحيح من الاخبار الا ما احاط به الكل
والحق ان الائمة الثلثة لم يعتقدوا في هذا الكتب الاحاطة الكلية والاستقصاء التام وانما
اوردوا فيها ما مر وا عليه حال التصنيف وما يقتضيه الوقوف عليه وقت الجمع والتاليف

وانهم انما اعتمدوا في الجرح والتعديل والترجيح على ما ادى اليه نظرهم في غلب الظن
وكلفنا كل واحد من تاخر عنهم بما ذكروه وان نكون كما كانوا على ما يستدل الاحاد والنظر
والنظر في احوال الرجال وهو موجب الكلية في كل من طرق الاثبات النفي منشاها المانع
والمقتضى الراجح سيما والمذهب وقلة المبالغة باحاديث الكتب الاربعة اقوى عن ترجيحها
واولى بالترجيح مع المعارضة والتعادل من سائر الوجوه وهذا لا يجدي نفعا
في هذا المقام فان النظر في الترجيح على الامر علم تقرر من الاصحاب المرجحات في
مسئلة التعارض من القدح في شرط فان الروايتين صلحت للاحتجاج صح التمسك بها
ولم تتوقف على بحث الاحتجاج بها فيما نحن فيه هذا المستدل كيف ولو كان كذلك لوقفت الادلة
على المستدل الاول واستمع الفقهاء عن تكفير المخالف وتخطئة المخالف ولوجب القطع
في كل من اصحابنا المذكورين في كتب الاصحاب فان المخالفين من العامة لما بنى مذهبهم
على كثير من هذه الاحاديث ضللوا وخطئوا وهو فاسد قطعا فان الشيخين اعلى الله
في عباده من يلابسه بتكامل العلوم والصنائع مع ما بينهما من التفاوت في الافكار واتساع
الانظار وزيادة كل واحد على سابقه بزيادة تتبعه وبحثه على ما لم يعثر عليه الاول
او وقوفه على ما لم يقف عليه اولئك لقلة افكار الاول وانظارهم هيهات لم تكن الزلة
ونظر اصابها بل فتح الله عليهم بما اختص عنهم بعناية ربانية ولطف سبحاني سبحان من
المناهج فاختصر وكرامة تختص بها من شاء ما وجد في مجال المتقدمين
او ينقص من جلالتهم ويطعن فيهم ونعم ما قال الشيخ المفسر ابن ادريس طاب ثراه
في خاتمة كتاب السرائر لا ينبغي لنا استدراك على من سلف وسبق الى بعض
الاشياء ويرى الفضل مقصورا عليهم لانهم انارة الطريق حيث ذللوا الاعمال لانهم كدوا
افكارهم وشغلوا اذهانهم فيما صاروا اليه الذي لاحاصل بعدهم فقط استخرجوه ووقف
على ما ظهر وبان من غير كد ولا تعب وحصلت المذهب رياضة الكتب حتى لقد

استقاد ما

بجيب بانا سلمنا ان ذلك مبني من تقدم وهو موقوف الغوص بمنع الزمان الجليلة
جلل ولا غاضر بحران يلحظ ما لحظوه وينال ما نالوه ولذهب نادرا لما من وجل
المتاخرين المتقدمين وكثرت العلوم بكثرة الرجال والتقاء الزمان واستفاد الاجيال
هذا ظاهر وكما ان استدراك اللاحق على سلف لا يوجب طعنا فيهم كذا هاهنا فانهم
لما استدركوا لا يوجب طعنا فيما سبق اليه وكما ان استدراك على السلف طعنا
في الخلف كذلك السلف طاعنون لتقدمهم في زمنهم وسبقهم الينا فلا احد منهم الا
وقد استدرك على من تقدمه امر ما بينا ولم يرض معين بل صحيح من كتب
الاصحاب تخلو من مزيد او استدراك بالبعض على الشيخ الثاني كثيرا جدا واستقصاء
المراسيل الخ اتفق ذكره الله لعين يضفي الى غاية التطويل مراسيل ابان
لا يعتمد من الاسانيد لكونها لاصحاب الجبائيين المباينة لمذهبنا على انه ابان على الامن تعرف الشيخ
في العدة في بيان حكم المراسيل وانه كانا حوالي ويجب مسندا والامن يعرف نقل في حال
المرسل فان كان من عادته انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا مرجح لجزمه على جزمه والجواب
سوى ما لطا فتره بين بابويه محمد بن ابي عمير صفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي
نصر بعض هؤلاء الذين مراسيلهم كمسانيدهم وانه لا يرسل الا عن ثقة بدليل ما سيذكره
ما سيذكره بعض هؤلاء الذين مراسيلهم كمسانيدهم وانه لا يرسل الا عن ثقة بدليل ما سيذكره
ابن عبد الله الكشي باجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنهم والاقرار بالفقه والعلم وما وردنا
كثيرة تدل على توثيقهم وفي بعض ما نقل الاحتياط حتى نقل اخبار عن رجال الاستثناء من رواية احاديث
عامة كراهية التغليط والجملة فالظن الحاصل من مراسيل ابان ابي عمير واضرابه لا يقصر عن
الظن الحاصل من مسانيد المتقاعد حضرة صاحبنا انظر اليه على الاصحاب بعين بناء الاعتماد في
الجرح والتعديل على المظنون الاجتهاد بهذا الاستناد جائز من المحققين اجمع الامامية
والمعتزلة على ان للافعال بالنظر الى ذواتها حسنا وقبحا يعلم بعض النظريين ودرء الشرع
وحكمه واسره وبينه وهذا المعنى ثابت للافعال في نفس الامر وان لم يثبت لها باعتبار يعتبر
او وضع واضع من فيصل لو انهم الميل الثابتة لها لا بالجعل العدم تعقل ورودها عليها

والعقل لو انهما كما قرر في محله سواء كانت المقتضي للحسن والقبح ذوات الافعال كما ذهب اليه
جماعة او صفاته اللازمة لها كما عليه اخرون او وجوه واعتبارات على ما قاله الجبائية فان محصل
النزاع يرجع الى اعتبار الجهات تعليلية او تقييدية فالجبائية على الاول والباقون على
الثاني فعلى الاول يكون العلم حسنا لكونه تاديبا وقبيحا لكونه تاديبا وعلى الثاني يكون
الحسن هو العلم على وجه التاديب والقبيح هو العلم على وجه التعذيب واما اصل العلم
فهو حقيقة لا يقتضي في حد ذاتها مع قطع النظر عن تشخيصها في ضمن احد القسمين حسنا
ولا قبيحا كما ان حقيقة العلم الفعل الشامل للحسن والقبح لا يقتضي شيئا منهما الا بتشخصه او
تنوعه او تخصيصه وبهذا يظهر فساد الاحتجاج بالنسخ واختلاف افراد الحقيقة الواحدة
في الحسن والقبح كالصدق النافع والصدق الضار والكذب النافع والضار على ما عد الجبائية
وطريق الدفع واضح مما قررناه ثم ان الحسن والقبح قد يدركان بالعقل وان لم يرد شرع كحسن
الاحسان وقبح العدوان وقد لا يدرك الا من طريق الشرع كحسن صوم اخر يوم في رمضان وقبح
صوم اول يوم من شوال فلا دراك الحسن والقبح الثابتين للافعال في نفس الامر طريقان
احدهما العقل وهو مستقل به والثاني الشرع المحتاج الى العقل فهما في الحقيقة العقل المحض و
العقل مع الشرع لان الشرع لا يستقل باثبات حكم اصلا واما الحكم الشرعي فهو عبارة عما قرره الشارع
ووضعه في حق العباد بحيث يشمل الاحكام الخمسة الشرعية الوجوب والتحريم والاباحة
والاستحباب والكراهة والخمسة الوضعية الصحة والبطلان والشرط والسبب والمانع وهذا
الاحكام توقيفية قطعا اذ لا يمكن اثبات التكليف الشرعي الذي هو بوضع الشارع واحكامه مع قطع
النظر عن ورود الشرع وحكمه وامره ونهيه وذلك واضح ولاثبات هذا الحكم طريقان احدهما
النقل في الكتاب والسنة والاجماع والثاني العقل بمعنى كون العقل دليلا على كون الشيء
مامورا به او منهيا عنه مثلا وليس المراد بالامر والنهي توجه الخطاب اللفظي حتى يتوقف
على صدوره من الشارع بل مدلول هذه الخطابات اعني الاقتضاء والتخيير في نفس الامر والحاصل كون
الشيء مريدا لهذا الشيء بحيث يعاقب على تركه او غير مريد له بحيث يسخط بفعله وهذا المعنى
يثبت في الاكثر بقوله افعل او لا تفعل مثلا وربما يثبت بالدليل العقلي الدال على ثبوت المعنى المذكور

اوثق الطرق فيه طريقة الحسن والقبح المدركين بالعقل لا يكشف الشرع تقريره ان
يقال هذا الشيء حسن عقلا وكل حسن عقلا حسن شرعا وكل حسن شرعا محبوب شرعا اما الاولى
فهي وجدانية على مذهبنا ومذهب المعتزلة واما الثانية فلانه متى حكم العقل بكون الشيء حسنا
في نفس الامر فلا بد من حكم الشارع بذلك لان الواقع لا يختلف والشارع مصيب له قطعا
المفروض حكم العقل له ايضا واما الثالثة فاثباتها على النظر والتامل ولنا في ذلك طريقان
الاول ما ذكره علماؤنا وغيرهم من اثبات المفاد في الجملة مع قطع النظر عن ورود الشرع لا
مع قطع النظر عن التكليفات الشرعية فان ذلك طريق اخر ولا يثبت به المطلوب اما الاول
فهو ان يقال بعد اثبات الواجب وحكمته ان خلق العباد معللة بالاغراض الخمسة قطعا خلافا للاشاعرة
في ذلك وتلك الاغراض لا تعود اليه لتعاليه عن ذلك ولا الى غيره في حق العباد خاصة
وان امكن في غيرهم من الجمادات والنباتات والحيوانات فتعين ان يكون الغرض عائدا اليهم وليس
ما عنده في هذه النشأة الدنيا لفقده اياه وكونه مشوبا بالالام الروحانية والانتقام
الجسمانية ولوقوع التفاضل مع عدم الاستحقاق فيها فتعين ان يكون هناك معاد تحقق
فيه الاثابة والعقاب وليس الا بالنظر الى الافعال الحسنة والقبيحة وان هذه الدار دار
التكليف والاختبار وبهذه الجملة ثبت ان العقل الحسن مامور به اي مراد الشارع والقبيح
منهي عنه اي مبغوض له واما الثاني فهو ان الشارع قد امر ونهى وحلل وحرم وبالجملة فقد
اتى بالاحكام وسوغ بعض الاشياء وحظر بعضها وليس ذلك الا لثبوت الاثابة على
المامور به والعقاب على المنهي عنه والا كان قبيحا عقلا وهذا الطريق اسهل من الاول في
اثبات المعاد الا ان المقصود لا يثبت به لان بعض ما يدل عليه ثبوت الاثابة الى ما امر به
والعقاب بالنسبة الى ما نهى عنه لا الى كل حسن وقبيح فان بني على انه مامور به ومنهي عنه كان
دورا او مصادرة على المطلوب الثاني ان حكم الشارع وامره ونهيه تابع للحسن والقبح العقليين
على مذهبنا ومذهب المعتزلة اذ ليس امر الشارع بالفعل الا لكونه حسنا ولا نهيه عنه الا لكونه
قبيحا واذا كان الحسن والقبح سببين للامر والنهي فمتى تحققا تحقق الامر والنهي لان وجود
السبب يقتضي وجود المسبب ولا يجوز ان يقال ان المقتضي للامر والنهي نوعان مخصوصان من

من الحسن والقبح لانا نرى تردد الامر بين الامرين مع الاختلاف الشديد في مراتب الحسن والقبح نعلم
ان الامر والنهي الحقيقيين عند صحبي عن الحسن والقبح ولا يجوز ان يجيء بما كان المقتضي
من ذاته محدودا من الحسن والقبح غير بين يكون ما اتصف بالحسن والقبح الخارجيين
عن الحد بين بامر به او نهى عنه لانا نتكلم في العقل المكتسب بالحس المأموري
عند العقل المأمور به والا ربما ان عدالة زيد بالعقل ويقتضي رجوعه الى الجزئية ومن
العجب في هذا المقام ما وقع لبعض علمائنا الاعلام انه مر في الحكم الذي يقتضي بايقاف كل
اشكال وقع ذهب فيه حكم مستقلا للعقل اعلما واثبت بحر بحكم العقل والعقيح وتطابق
العقل والشرع على ان التحكيم الادراكي تتخصصان اثنا يكيف استقلال العقل بما يتوقف
على نقل الشرع ذهب واضح وطريقه ان الدليل الذي دل عليه الاستقلال انما يتم بضم المقدمة
الثالثة واثباتها كما بينا وما بعد وما ذلك كما يتم الا ان يراد بالحسن الشرعي كما يراد بالامر
والقبح الشرعي كونه منهيا عنه وضع بعد ما يتوجه عند منع المقدمة وهي ان كل حسن عقلا
حسن شرعا وان اريد منه اثبات الحسن الثابت في نفس الامر يرجع الى المقدمة
المقدمة الثانية انه لا معنى لها في اثبات المطلوب بالاولى اذ يتم ان اتصاف العقل بالحسن
والقبح عما يدرك بالوجدان كالكلية المتنازع في اتصاف العقل بها بعد الامر بالاجنبية كالا
تخفى ويقال يثبت بالعقل الحكم العقلي بالشرعي كما نعقل بين شيء وجب وصوله وقوله بين بعد
الحديث وجب ذهب وغير تعب لان ما قضى به العقل عليه كون الاحكام الشرعية توقيفية وهي في
على ما مر كما بوضع الشرع وتعيينه في نفس الامر ويقتضي ذهب وهم شيوعه الاحكام الشرعية مع
قطع النظر عن ورود الشرع بها يحق يعقل بموجبه فليتامل في هذا المقام الحكم قد يطلق
ويراد به الحكم الواقعي المدلول للحسن والقبح الثابتين لذواتها الافعال وهو حكم الله في الواقع
في نفس الامر وقد يطلق ويراد به الحكم الظاهري الحاصل من الامارات الظنية كظواهر الكتاب والسنة
والاجماعات المنقولة والحكم بهذا المعنى يختلف باختلاف الظان والمظنون الاجتهادية بخلاف
الاول لاستحالة انتفاء المصلحة الواقعية في الاحكام الثابتة للمظنون الاجتهادية وان الحسن والقبح
في الواقع حكم بعض العقلاء في الواقع بالحكم الذي هو منها تابع للظان والمفتاء والمجتهدين

المصوبة القائلون بان كل مجتهد في مصيب وشناعة هذا القول وفساده بين خفي على اهل النا
وقد اطنب اصحابنا الكلام في ابواب الفقه الاحكام الواقعية انها هي الاحكام المقررة
في الشرع المقصود بيانها بالامارات الشرعية واما الاحكام الظاهرية فليست ما استنبطها الفقيه
وفقه الله في حق العباد ولا نصب الادلة الشرعية لبيانها وان استفادها المفتي بالمجتهد
من حيث هذا فان ذهب ما يقتضي كونها موضوعة لانا نعلم ضرورة ان لم في العقل
من حيث هذا الادراك على الاحكام الواقعية وامتناع التكليف بغير المقدور وراء هذا
من جعلها هاهنا مستقرة مرادفة فان مقتضى ذهب حصول الامتثال والاتيان بما هو
الحكم والمراد به يقتضي الاجزاء عن القضاء وترتب عن تركه عدم المؤاخذة عليه والفرق بين
الامرين بين فان قلت متعلق الامر الظاهري شيء يقتضي كونه مرادا وما موريه قطعا
وذهب ليستلزم حصول الامتثال على تقدير الاتيان بدلان الامتثال انما يتحقق بفعل
المامور به والمفروض حصول فعله الامتثال لا يتحقق بموافقة الامر الواقعي يتحقق بموافقة
الامر الظاهري بيقين قلت متعلق الامر الظاهري شيء لا يقتضي كونه مرادا وما موريه
في الواقع وانما يقتضي كونه كذلك بحسب ظاهر الامر فان الامر الظاهري دليل ظني
الدليل الظني لا يوجب القطع بمدلوله في نفسه والظن بكون الفعل ما موريه انما يستلزم
الظن بحصول الامتثال اذا لم يعقل حصول العلم بالامتثال مع ظن الاتيان بالمامور به الا بعقل
حصول الظن مع العلم بالمامور به والظن بحصول الامتثال لا يتحقق معه حصول الامتثال في
نفس الامر كما لو ظن حصول صلاة الظهر وموافقة الحكم الواقعي كما لو ظن في بعض
الحكمين حصول الخطاء في الظن فالعبرة انما هي حصول الامتثال بموافقة الامر الواقعي
لا ما ركنوا في الظاهري فان قيل نفس الامر الظاهري لكونه دليلا ظنيا وان لم يقتض العلم
بحصول الامتثال لكن الامارة الدالة على مثل هذا الظن وجوب العمل بمقتضاه لكونها
قطعية ما يقتضي فان كون العمل بما موريه على هذا يكون مقتضى الدليل اليقيني دون
الظني قلنا كون المامور به الامر الظاهري واجبا وكلفا به لا ينفي كونه مصيبا وكذا حصول
الامتثال وبعدم بالنظر الى هذا الامر لكن ذهب لا يوجب حصول الامتثال به بالنظر الى الامر

الواقع لان الامتثال لا يحصل الا باتيان ما هو مأمور به في الواقع
لا يستلزم الاتيان بما هو مأمور به في الواقع مع فرض اصابة الظن وتخلف الحكم عنه
على المختار وان لم يتفطن هذا الفرض من خارج عن محل النزاع وموضوع المسئلة لا يخفى
فان اريد بين حصول الامتثال حصوله بالمستند الى الامر الظاهري او المستند اليه والى الامر الواقعي
مع فرض التفات هذا مسلم ولا كلام فيه وان اريد حصوله بالمستند الى الامر الواقعي فقط
وان لم يتفطن الحكم بخلافه فهو ممنوع يخفى لانه حصول الامتثال بالمستند الى الامر الظاهري
وان لم يستلزم حصوله بالمستند الى الامر الواقعي لكن لم يجز ان يكون الاتيان بما هو مأمور به
الظاهري مسقطا مسقطا للتكليف بما هو مأمور به في الواقع بان يكون بدلا ومجزيا عنه ومع
ذلك احتاج الى تحصيل الامتثال بالمستند الى الامر الواقعي لان وجوب الامتثال مع ثبوت التكليف
فان اسقط التكليف فلا معنى لوجوب الامتثال لان التكليف بالامر الواقعي سنوطه
بالفيدة عليه فاذا لم يمكن استقلال العرض عن الامر الظاهري وكان ذمة هو المكلف
خاصة والامتثال المستند اليه حاصل قطعا فلا معنى لوجوب الامتثال المقصود بالذات من التكليف
المطلق الا تحقق بحرد الاتيان بما هو مكلف به من التكليف مطلقا بالنسبة حتى يتقدير يكون الاتيان
به فرد من المأمور به في الواقع وذلك لان الامر بالحكم الظاهري من حيث كونه مطلوبا
وبالذات في نفسه لا من حيث ان المظنون مطابقة للحكم الواقعي وان حصوله مزيد
وسيلة لحصول غرض الشارع الذي هو المطلوب بالامر الواقعي حقيقة والسبب في ايجاب
الفحص السبب في ايجاب الحكم الواقعي حتى لو فرض انتفاء المقتضي لحكم الواقعي لزم انتفاء
المقتضي للحكم الظاهري تبعا لسقوط الحكم الواقعي مع بقاء الظاهري على المعروف انما يجاب
ذمة فانما ان يوجد بعد المقتضي للحكم الواقعي من الحسن الذاتي الثابت للفعل المعلوم او
على المختار يلزم ثبوت الحكم الظاهري من غير علة وسبب لما عرفت من ان السبب في الحكم
الظاهري هو السبب في الحكم الواقعي لعين الامر الا ان يتعبد بثبوت مقتضاه عين الحكم الواقعي
ايضا ويلزم ثبوت الحكم الواقعي وسقوطه معا لم يثبت ويلزم تخلف الحكم الواقعي عن علته
التامة المقتضية لايجابه والثاني فباطل بداهة [illegible]

عرفت

قد عرفت من مذاهب الماسية وعلم الاوامر المعتبرة والمتقدمين ان الافعال في انفسها ونفاتها
حسنا وقبحا تقع النظر عن ورود الشرع وحكمه امر وبين ان الحظر بالشرعية انما يعتبر
لهذا بين الوصفين كما شفت من بحثنا في الواقع عند الاشتباه ومنا لعلوم انهم ان
مقتضى كل واحد من الوصفين المذكورين لا يكون الا شيئا واحدا معينا في نفس الامر كالحكم
انتفاء الواحد المخفي امرين متضادين وحكمين متناقضين كما سبقت الاشارة
اليه وهذا الامر الواحد انه هو مقتضى الحسن والقبح العقلي هل يسمى بالحكم الواقعي هو
حكم اعتبر في الواقع في نفس الامر وعند الحكم ان كان ظاهرا معلوما والوجوب الاحتياط
والتحري في تحصيل المظنون به لانتفاء العلم بالمكلف به مع عدم سقوطه التكليف بعد رفع
الاشتباه وكان ما اداء اليه الظن كلفا به من حيث ان المظنون كذا هو الحكم الواقعي وفي الجملة
ان هذا التكليف نوع التكليف بالحكم الواقعي والمظنون هو الحكم الواقعي حقيقة
والسبب في ايجابه هو السبب في ايجاب ذمة لكن لما كان بناء على الظن بالحكم الواقعي
وهو لا يؤمن عليه الخطأ ان الظن فكون صوابا وقد يكون خطأ وكان الصواب سببا
عينيا من الخطأ في نظر المكلف كان المظنون من هذا الوجه فقط وان اتفق عدم
اصابة الظن تغليبا للمصلحة الحاصلة على تقدير وهي لا تزاحم مراد ومطلوب في نفسه على تقدير
عدم الاصابة ايضا كما ذهب بعض الى ان الاتيان بالمأمور به الظاهري يقتضي حصول الامتثال
بالمنقل الامر الظاهري نفسه بعد سقوط الواقع ام لم يطابق الان هذا الامتثال غير
مقصود من ذمة التكليف وان الامتثال المقصود منه الاتيان بما هو مأمور به في
الواقع للتحقق الملي تقديري اصابة الظن ومطابقة لحكمه وتوافقهما على الملاقي به فان
اتفق ذمة حصول الامتثال المقصود لان انكشف فساد الظن بعد ذمة تبين عدم
حصول الامتثال المقصود من الامر به فيبقى في عهدة التكليف فان كان وقت المأمور به
باقيا اتى به في الوقت والا فتى خارجه كان ما عيا ستدارك كما شرحها وان لم يتكشف
فساد الظن سقط التكليف بمعنى عدم المؤاخذة على تركه لخفاء الادلة وامتناع التكليف
بالاطلاق لا العدم وجود المقتضي للتكليف لان المقتضي موجود على قواعد المخطئة كما ذكرنا

والفصول البدل والمسقط لان ما ثبت للبدل لا يكون ساقطا لما هو المقتضى بالذات
ولان الحكم الظاهري لو كان ساقطا للحكم الواقعي لزم ان لا يكون له شأن في الواقعة المخصوصة
حكم معين في نفس الامر بل كان الحكم الواقعي فيها هو ما ادى اليه ظن المجتهد وذلك معين
لهو ما عليه المصوبة خذلهم الله تعالى من نفي الحكم الواقعي في المسائل الشرعية هذا ان اريد
الحكم الواقعي المشروط في نفس الامر وان اريد به المشروط عند الظان مذهب مسلم ولا يجدي نفعا
لان المشروط عند الظان يدور مدار الظن والظهور فما دام يتبين مساعدة ظهور الحكم وظهور
عدم سقوطه له يتم ما ذكرناه من ثبوت الحكم الظاهري مع علمه بانه يجب تغييره
بالاصالة ان تغير السبب في الجملة. الحكم الظاهري لا يمكن ان يكون نفس السبب في اعتبار
الواقعي ولا ان يكون المطلق الاول هو المطلق الثاني ولا الازم ثبوت الحكم الظاهري
عين سبب وعلة على تقدير التخالف بين الحكمين لان السبب الحكم الواقعي بما تحقق على ما ظن
التقدير فلكان مذهب المصوب في الحكم الظاهري انه لزم المحذور وان لا يترتب
الثواب على المأمور به الظاهري ولا العقاب على تركه على ما تقدير عدم الاتيان
بالمطلوب الحقيقي المقتضي للثواب وعدم ترتب ذلك المطلوب الموجب للعقاب والتالي
باقسامه باطل فكذا المقدم فثبت حصول المأمور به الواقعي على بعض التقادير يكفي لحسن
الطلبي والتجاب الدوران الامر هنا بين تفويت مصلحة الحكم الواقعي وايجاب ما يختلف
عنه الظان مما دون المصلحة الملزمة الثانية للحكم الواقعي للحصول الاول الامر الثاني كما
يخفى والثواب والعقاب فان اريد بما حضر ما يترتب على الامر الواقعي وجودا وعدما
فمبطلان التالي ممنوع لان اثبات ترتب الثواب والعقاب على المعفو والترك في الجملة وانما
انما الثواب والعقاب المبنيان على الحكم الواقعي فغير ثابتين وان اريد بهما مطلق الثواب
والعقاب فالملازمة ممنوعة لحصول الاستحقاق الموجب للثواب وتحقق الخالفة المقتضية للعقاب
نظرا الى الامر الظاهري وان لم يلزم شيء منهما بالنظر الى الامر الواقعي وهذا المقام نظائر
لا تعفى في الشرع فان كثيرا من اوامره الواردة للاحتياط من هذا القبيل كما يجاب الصلوات
عينا من العبادات على من شك فيها بعد الوقت وايجاب صلوة الاحتياط على الشاك

في عدد الركعات والعمل الى الاخر المشكوك ويترتب عليه ما علم ان السبب في
ايجاب الاحتياط مظنة الاحتياط على المأمور به فان الحاجز الذي يظهر على تقدير عدم الاتيان
به وارد من الاتيان بيان كون التكليف بالاعادة والاحتياط من جهة السبب وكذا استحقاق الثواب
والعقاب على الفعل والترك وتبين ما ذكرنا هناك والجواب في الجميع هو الاخر الذي
تقدم ما ذكرناه سابقا من ان المحقق في العبادات هو كونها بحيث يحصل بها الامتثال الامر الواقعي
دون الظاهري فحقيقة العبادة انما تتحقق بما ذهب اليه المخطئة ومن ذهب مذهبهم يظهر ايضا ان صحة
المعاملات عبارة عن ترتب الاثار على المعاملة المجتمعة للشرائط المعتبرة في نفس الامر وان ظن
حصول الشرائط في مقام امتثال امر وجوب صحة المعاملة فانما يجدي بالنسبة الى الظان
حتى لو انكشف خلاف الظن بتبين بعد ذلك فساد المعاملات وبتبين من ذهب مذهبهم صحة الاعمال
مطلقا في العبادات والمعاملات انما تقول بالنظر الى الاحكام الواقعية دون الظاهرية ويترتب عليه في
المعاملات بطلان المعاملة باختلال المعتبر في نفس الامر وان ظن حصولها حال المعاملة في
العبادات وجوب الاعادة ان انكشف فساد الظن الذي هو مبنى الحكم الظاهري والقضاء كذلك
ان كان المأمور به مما يجب استدراكه وهذا اصل مهم يجب مراعاته في المسائل المتفرقة فان الخطأ
في كثير منها مبني على اهمال هذا الاصل وعدم اتقانه ومبنى هذا كله وهو ان المجتهد اذا تغير اجتهاده
او رجع عن المسئلة في حق اجتهاده السابق فانه يجب عليه اعادة العبادات المبنية على ذلك الاجتهاد
وليس لرفع القضايا والاحكام السابقة بسببه وان كان انكشاف الخطأ في الظن ما يوجب ذلك
على ما مر الا ان انكشاف الخطأ يقتضي فساد ما يتبين مخالفة الظن الواقع فعلا وبترتب ذلك انما يكون
انتقالا من ظن الى ظن ومن حكم ظاهري الى ظاهري اخر والمناط في وجوب ما ذكرنا من الامر هو
الانتقال من الظن الى اليقين من الحكم الظاهري الى الواقعي ولا جماع العلماء في جميع الاعصار والى
على امضاء القضايا والاحكام مع تغير الاجتهاد او عروض الشك وعدم الالزام والالتزام باعادة
العبادات وقضائها مثل السهو والصلوة عند من لا يرى الجهر فيها وغير ذلك من العلامة طاب ثراه مذاكرة من
الالزام الاعادة والقضاء عند تغير الراي ولعل ان يثبت المثل ومن تأمل في الاحتياط ورفع الريب
المذموم الذي لا شبهة ان يكون ذلك مذهبه والواجب ما ذكرنا في التكليف بالاعادة والقضاء المجتهد

ويكفيه بكل اناء منها ثلث ما فيه من الجرح المنقيح المسل الشديد وتدخل العدة وما جعل عليكم في
الدين من حرج وقال عز وجل يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولا ارى ظن المجتهد الى تركه ساهو
واجب في الواقع ثم ظهر له الخطأ والوقت باق فانه يقضي القطع بوجوب مقتضى الوجود المقتضي
وانعقادها عليه الا ترى انه لو ظن طاهرا شك انه لاقى ما لا وانه ما لا ورد ناقضا وكان كالمتيقن
يجب عليه الاكل مما اختلف المجتهدون في حجيته كما استصحاب اخوه السيد المرتضى
وكثير من الاصحاب والحق حجيته خلافا للشيخ والعلامة واكثر المتأخرين والدليل عليه
سيأتي الاستقراء وقد تقدم كلامه قال الاكل ما لا يقتضيه والكتاب والسنة عليه والفرق الذي
بين الشك في الابتداء والاستمرار المشروح المستفيض انما هو في الاثر كصحيحة زرارة
عن الباقر قال قلت للرجل ينام وهو على وضوء توجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال
يا زرارة قد تنام العين ويثبت القلب والاذن فاذا وجب القلب ووجب الوضوء قلت فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء
من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن
تنقضه بيقين اخر وهو صحيحة اخرى وهو قوله عليه السلام فانه قد كان فيها قلت فانه اصابه شيء
اصابه الى ان قال وانما الشك ان يكون قبل ان ينظر فلم ار شيئا ثم صليت فرات فيه فما ال
تغسله والجواب واضح قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت
فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك ابدا وانت فانك قد علمت انك قد اصابك ولم ادر اين هو
فاغسله قال ومن مر بهذه الماهية الى ان قال انما اصابه حتى يكون على يقين من طهارتك
الحديث وصحيحة اخرى له ومن اصابه شيء من حكم الشك في السهو قال فيها ولا تنقض اليقين بالشك
ولا تخلط الشك واليقين ولا تخلطهما احدهما بالاخر ولكنه تنقض الشك باليقين وتتم
على اليقين فتبني عليه ولا تعتد بالشك في حال من الحالات وصحيحة عبد الله بن سنان قال سئل
ابو عبد الله وانا حاضر الى ان قال انه ربما شك الرجل بعد ما يتوضأ فقال ابو عبد الله عليه السلام
على ان مسلم شك انه اصاب منه شيء فقال ابو عبد الله عليه السلام ولا يغسله من اجل ذلك فانما هو
اماه وهو طاهر ولا تفسد بشك ابدا بيقين حتى تيقن انه نجسه ومرفقة ابن

كثير عن ابي عبد الله عليه السلام قال انا استيقنت انك قد توضأت فابان تحدث وضوء حتى تستيقن
انك قد احدثت ورواية القاساني قال كتبت الي اسالة عن اليوم الذي يشك فيه
عن رمضان هل يصام ام لا فكتب عليه السلام اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية
ورواية عبد الله بن سنان المتقدمة انه علم اصحابه في جلس واحد اربعة ابواب وكان
من جملة ما قال الاباب انه قال ان كان بالبينة على بينة فان لم يكن ببينة فعلى
يمينه فان لم يحلف فعلى يقينه فان الله يرضى بيقين عباده ويرضى بالعجز عن الشك
فالمراد باليقين واليقين والشك في هذه الروايات اليقين السابق والشك
اللاحق لاستلزام اجتماع الشك واليقين في حال واحد المحال بل المراد بقاء حكم اليقين
السابق حال الشك الحادث ومن هذا يستفاد بالاستصحاب ان الانسان
حجة فيما يرويه من الاحكام الشرعية دون الاحكام التي منشأها توهم الناقض مثلا وشك
في وقوع ما يستحب له الطهارة وعلم بالوقائع وشك في تقدم ما يستحب وهذا هو الذي
علم الناقض مثلا وشك في وقوع ما يستحب له الطهارة وعلم بالوقائع وشك في تقدم ما
يستحب وهذا هو الذي تكلم جماعة من فقهائنا ان مقتضى اليقين بالشك قال ابو عبد
الحديث هو الذي من شأنه ان يتيقن الحاصل سابقا بالشك حينما يرجع الانسان الى الوقائع الذي
في اثناء الصلوة فان المسؤول عنه في الامثلة ما هو من قبيل الاول دون الثاني وان
الادلة
الاعم تقتضي تعذيره الجاهل بالحكم الشرعي وعدم وجوب القضاء عليه الا ما ورد على
المجتهد الذي يكفيه الظن المعتبر فانه يجب عليه الاستصحاب ايضا في الموضوعات والاحكام
فان الشك فيها يوجب لا تنقض اليقين بالشك بل تناول الشك في وقوع المزيل للشك
فانه الوقائع وتخصيصها بالاول مع عموم اللفظ وفقد المخصص حكم من وضع
السؤال في بعض الروايات او ترجيح التخصيص لان التبادر بعموم اللفظ للتخصيص الحمل ما تحقق
تعهده وظاهر الحال من السؤال ايضا لا يخصص عموم السؤال في نفسه قطعا وتكليف الجاهل
الرجوع الى المجتهد غير جار في جميع الموارد على انه لو سلم ان الجاهل يرجع الى المجتهد
لم يكن معذورا فيما فعل وان وافق الواقع ولا يجب الاستصحاب ولا يجوز عن الاباحة والمجتهد
فانه انما يستصحب بالدليل الشرعي استصحابا كان او عموما او الحصر عنا المعارض كما هو المقرر

فان قلت

الثاني قلت

فان قلت

وحجية الاستصحاب في نفي الحكم الشرعي كما يقتضي حجيته بدون النفي عن الحادث كان
حجية العام لا يقتضي كونه حجة بدون النفي عن الخصوص بدون رافع الشك
في الخصوص الموضوع له في الشك في الحكم فان الشك في عدم الناقض يستلزم
الشك في الناقض التكليف بالظهارة وهو الشك في الحكم غاية الامر ان الشك فيه
قد حصل بواسطة الشك في الموضوع بخلاف العام الامر وهو الشك في
الواقع فان الشك فيه حاصل لنفس الحكم استقلاله فلا يكون لعدم تعذر به الجاهل وعلم
وجوب النفي على المجتهد ليوصل في التعبد بالحكم الشرعي لزم منه في الجهل بالموضوع
بامتناع وجوب الجهل بالحكم وكون الجهل بالحكم هنا ثابتا بالاصل وهنا بواسطة
الموضوع بالمثل لم نذهب والازم منه عدم حجية الاستصحاب مطلقا في الموضوع لا
في الحكم وهو خلاف ما ذهب اليه من التفصيل فان قلت ان دليل يثبت الحكم في الحالة
الاولى وهو حالة اليقين ان لم تكن الثانية اعني حالة الشك كان الحكم مستصحبا فيها بمقتضى
الدليل واستمراره وان لم يعم الثانية كان الحكم مختصا بالاولى غير متجاوز منها
الى الثانية ولا كان كما ان مزيد دليل فانا نقول في سبب الاستصحاب بعد نقل الغزالي
والاحتجاج لحماد الفقه فنقول نحن ان ننقل في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان
مقتضيا لاستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطء مطلقا فانا نقطع
الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقولها انت طالق وبين يقين فان المستدل على ان
الطلاق لا يقع بها ان اصل الوطء ثابت قبل النطق به فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكن
استدلاله صحيح لان المقتضي للحل وهو العقد قد تحقق بعد وانا نعلم ان الالفاظ المذكورة
رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا لا بالمقتضي لان المقتضي وهو العقد لم
يثبت انه زال فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد يقتضي حل الحكم الوطء لا حينما وقع
فقط بل دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي كالاجارة فحينئذ يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان
كان الخصم يمنع الاستصحاب بما اشرنا اليه فليس ذلك علما بعين دليل وان كان يمنع سلامة
دليلنا عن المعارض فنحن نعارضه منه فقد ان دليل الحكم لو لم يحالفه كان يثبت الحكم في الثانية

لنفي الاستصحاب فانا لا نسلم ثبوت الحكم الثابت في الحالة الاولى بالدليل الثابت بنا
على ما لزم من انتفاء الدليل الخاص وهو العموم او الدليل الاول ان يكون الحكم في الثانية من
جهة دليل لان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام والدليل في الثانية هو الثابت حكم في الاولى
المستدل بالشرع عرفنا بما مضى من الدليل على حجية الاستصحاب وترجيح العام ان الدليل
الدال على الحكم في الحالة الاولى لا يخلو اما ان يدل على ثبوته بنا وانتفائه عما بعدها او على ثبوته
بنا وعما بعدها او لا يدل على ثبوته في الحالة الاولى بخاصته ولا يعلم سر حكم الثانية وجودا
عدما بل يكون ساكتا عن ذلك الدليل والاول باطل لان الحكم في الصورة الاولى يحقق الجزم
الاولى انما المنوعين بمثل هذا العموم على انتفائه في الثانية والاستصحاب يمنع من ذلك
وعلى الثانية يعم الحالتين ويكون الحكم في كل منهما ثابتا بمقتضى الدليل ويجوز ان يكون مستندا الى
احدهما او الى من يستند الى الامرين وهذه استدلالات جدلية والحق ان الاستصحاب
في بعض الصور الثالثة دون بعض فالاستصحاب المتنازع فيه يرجع في الحقيقة
الى الخلاف في دلالة الشرع على البقاء والدوام فالقائلون بالحجية يدعون ان نقل الدليل الشرعي
على ثبوت حكم يدل على البقاء والدوام والنافون للحجية يدعون ان نقل الدليل الشرعي
الوجود لا يدل على الشرع بل كان الحكم في الحالة الثانية بما يقتضيه حكم الاصل في البقاء
والزوال والدليل المثبت لذلك الاصل بنا ثبت كان يدوم شرعا وان جاز ان يزول عقلا
استحق الحكم في ذلك بوجه فنقول اما ان يكون الحكم بنا على دليل وجد الدليل بعينه فمنعلم دليل
الحالة الثانية هو المثبت في الحالة الاولى دليل يثبت الحكم بنا بثبوته في الاولى وهو دليل حجية
الاستصحاب كقولنا المقتضي للحل باق فيلزم بالحكم في الثانية من عين دليل
الحكم بنا في الاولى لا يغني لا يتحقق الاستصحاب بقاء الاسم وهو المقتضي
وانتفاء ما يصلح دليلا للاشتراط احد والمانع عنها ويستصحب حكم الخطبة بعد صيرورتها
وبقاء الدين بعد صيرورته عينا والعين بعد صيرورته جزءا وكذا حكم الوطء المطلق بعد
ان يصير فزرا والعقد الفزل معيبا بعد صيرورته بريا وكذا حكم الطين بعد صيرورته لبنا والبن
بعد صيرورته ادما والاسم في ذلك كله ليس بنا قطعا وانما الموجب الحكم صار زيتيا

فانه يبقى على نجاسته ولا يطهر بزوال العينية وارتفاع وصف الغيبوبة لبقاء الاستحباب حكم النجاسة
وعدم اشتمال البقاء الاسم في حجية الاستحباب واما ما ذكروه الامجاب من منعية الاحكام للاسماء
فمحله الحكم من جهة الاسم بانتفاء الاسم والمدعى سندا ورد على الخصم الملتزمين بالقياس في النقد
من المعنى لجامع بينه وبين الفرع وكذا رفع ثبوت الحكم في محله سابقة من احوال المعنية
بثبوته في محالها اخرى سنها لاحقة كتحريم سيد الخمر بجامع سيد العين والمراد انتفاء
الحكم بانتفاء المنعية ط ولو دليل اخر فانا لتتمسك به الذكر لا يقتضي التخصيص بالحكم الاخير
النصب وهو ليس بحجة احاديا كما كان متوهما الخالق في الحكم ابتدا وحدوثا واجماعا كان حجة
ولم يكن سابقا المنعية الحكم لاسيما كذا انا فانا استحبابا فانا مزيل شرعي يجب الحكم بمقتضاه
هو التذكية بين الحالتين في الحكم فان قلت لو كان الاستحباب حجة مع زوال الاسم كان الحكم
ثابتا مع المنعية وبعدها فما هي فائدة في المنعية التي ذكروها قلت فائدة المنعية
يظهر في الحالة الاولى السابقة على ورود النعي كالخمر بالمنعية الى العنب والعصير بالمنعية
الى الخمر حال التحرم في الحالة الاخيرة مع تبدل الحقيقة وقد في الاسم المباين المشارك
للمسمى في الحالة الواسعة وفي الفرع المخالف للاصل بسبب الخصوصية كالحيوان المتولد بين حلال
وحرام او طاهر ونجس فان الحكم في جنب كلمة تبع الاسم ويدور معه وجودا وعدما
وليس في شيء منها ما يقتضي ثبوت الحكم بدون المنعية وذهب بعض اصحابنا
الحكم المخالف للاصل في شيء دليل شرعي رافع لحكم الاصل ويختص بموردها العمل كاستصحاب
حكم العنب فانه اصل فما اقتضى سنه بالاجماع والنص الصريح الدالين على تحريم الثلثين
وعموم الكتاب والسنة فتخصصت بما قطعا وح فينعكس الاصل في الزبيب فيكون
الحكم فيه بقاء التحريم الثابت له قبل ان يصير زبيبا يقتضي الاستحباب ولا يرتفع الا مع العلم
بزواله والخاص وان كان استحبابا مقدم على العام وان كان كثيرا بالاحقوق في محله
واما استحباب العمل فغاية الحالية بالعقل وهو لا ينافي التحريم بالقوة والعمل المجوز يرتفع
بحصول شرط التحريم الحاق فان دليل مرجع الاستحباب الى ما ورد في الخاص من عدم
جواز نقض اليقين بالشك فهذا عام لا خاص قلنا الاستحباب في كل شيء

ليس الا بقاء الحكم الثابت له وهذا المعنى خاص بذيب الشك والاستدلال على نفي حدوث
يقتضي اليقين بالشك وان كان عاما الا انه واقع في طريق الاستحباب وليس نفي
الاستحباب المستدل به والعبرة في العموم والخصوص بنفس الدليل لا بدليل الدليل والا لكان
ان لا يجب في الدليل شرعية دليل لجواز ان كل دليل ينتهي الى الدليل باستقرا وليل حجيته
وليس كذلك فلم لا تقتضي الدليل بقاء الثابت بالقياس الى الزمان الاستحباب وعن بناء
الاكثر على هذا ثم ان جاكم فاسق بنبا بالقياس الى اصالة الاخبار المرئية فكما ان ذيب لا
ينافي كون الخبر خاصا اذا اصفق رواته على شيء معين فكذا هنا والفارق الفقهاء
يستدلون باستصحاب النجاسة والحرمة في بقاء الاصل والعمومات الدالة على طهارة الاشياء
وحلها بالاستصحاب مستقل الذي يقع فيه تعارض دليل على براءة الذمة من الاصل ب
العمومات في المسائل العصرية يتفق على خلافه ولم كمسئلة الشك من ذهب الذي
وكون الحصا المعتد به بقفيزة الترابية كمسئلة حفنيل الماء وصيرورة العصير ويسا
قبل ذهاب ثلثيه بعين فيه من المسائل والحق ان الاستحباب دليل خاص يجب تقديمه
على الاصل والعمومات لم يقع شيء من ذلك وهذان تفاصيل المباحث فاحفظ منه
الفرع سقى في الشريعة الغراء والملة البيضاء والمراد بها ما وقع التوسع الى منتهى الطاقة فان في
الطاقة وهو التكليف بما لا يطاق تكليف المحال وهو منتف عقلا ونقلا وشرعا ويعم الشرائع
كلها ان التكليف الموسع وهو ما دون الطاقة مرتفع في جميع الاحوال واما الطاقة والمراد
بها ما فوق الوسع ما يصل الى الاستئناف العقلي او العادي فلم يقع التكليف به في شرعنا
لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله
دين محمد حنيف وقوله صلعم بعثت بالحنفية السهلة السمحة وقد وقعت في الشرائع
السابقة لقوله ربنا ولا تحملنا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وقوله سبحانه والاغلال التي
كانت عليهم وما ورد في الخطاب في بيان التكليف الشاقة التي كانت على بعض اسرائيل وهل
كان التكليف بالقتل اليم موجبا لموسى او هي بالنسبة الى الفكر الاول وحديث المراجعة
وقوله موسى لنبينا صلعم فانا تكلف الامتين ذهب يزيد الثاني وفي العسر وما ضاق بيان

لسبب الاول في الاعمار والاسباب رشد ثم وقاتهم على تحمل الشدايد الاخروية وما ينبغي
وسيل هذا الحرج منفي في جميع الملل وانما تختلف الحال بحسب اختلاف اهلها فما هي
حرج في المقاتلة الميالم يكن حرجا حيث شرع وكذلك الاستئناس بنفي الحرج في هذا الدين
هو الذي اقتضته ادلة رفع الحرج فلا يدل على ان سبب رفع ذلك كان نفي الحرج في هذه
الشريعة اسلوب يشهد لهذا ان الاصل نفي الحرج عنه حتى يدل دليل كما في سائر الموانع
الواردة في الشريعة انما يدل بقدر ما اقتضاه رفع الحرج بهذه الشريعة فقط ولا يلزم ان يكون
مساويا لبعضها في الاشتمال على الحرج والضرر بالقلة والكثرة بعد شهود اصل
العموم فلا جماع المسلمين على ان الحرج منفي في الدين وان التكليف بما يفضي الى الحرج
خلاف ما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على احتمال الغالب بمشروعية التكليف
المفضية الى حد الحرج بعيدا من المعصية بكثير الخ الفرق والله اعلم

ثم بعباده ورؤف بهم فان يكلفهم بالاتجاه من الاسر الى المشافة فوق ما هو
يكلفهم انفسهم الا وسعها والنقل الى الاطهر وحسن المناسك منها اية وروايتين وما
واما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشاقة كالحج والجهاد والزكوة بالعشر
الى بعض الناس والدية على العاقلة وغيرها فليس شئ منها من الحرج فان العادة قاضية
بوقوع شلها من الناس بين يكون مثل ذلك من دون تكليف ومن دون عرض كالخوف
للحمى او يعرض بسبب اذا اعلى على ذلك اجرة فان ذلك ان كثيرا يفعلون ذلك الشئ ليس
والجملة فاجرت العادات بالاتيان بمثله والمسامحة فيه وان كان عظيما في نفسه كبذل
النفس والمال فليس ذلك من الحرج في شئ ثم تغلب النفس على تحريم المباحات والمنع
عن جميع الشبهات او منع منها على الدوام حرج وضيق ومشقة منفية في الشرع
الاصل تقدم المسببات بتقدم الاسباب فلا يخرجها العقل الواحد من السبب المتقدم والا لما ثبت
التداخل بدليل من نقل ونقل وهذا معنى قولهم الاصل عدم تداخل الاسباب وهو
اصل مشهور بين الاصحاب وعليه تتخرج مسائل الفقه في كل باب وقد تكون جمع من المتأخرين
ونحن اذا اصلنا بنى اصلنا بان نتم بعض الكلام منها ثم كلام حال من التحصيل ونحن نكشف

٨٧

انا من منع هذا الاصل ثم تبينا نقول ونصل وما هو بالجزم انتقل الى الاسباب
الاسباب الشرعية التي جعلها الشارع مناطا للاحكام الشرعية ورتب عليها ثبوت تلك
الاحكام اما لاقتضائها لها بنفسها او لكشفها عن المصالح الواقعية التي هي علتها
الحقيقية للعلل العقلية المؤثرة لانتفاء التأثير الحقيقي فيما بعد العثور عليها
فانها معرفات لا مؤثرات وانا نتداخل في هذه الاسباب حاجز بل واقع بخلاف
الاسباب العقلية لاستحالة قيام شئ واحد بالعلل الواحد والعلل الشرعية يعلل
بها الاحكام ولا يناط بها فانا معاشر نصبة تقرر بينه بقصد بها الاطراد والانضباط
فلا يرجع بنا الاصل عليها وان صلحت للتأثير الا انا لم نعثر حد منضبطا لعلة فنكون
مناطا للحكم في السبب وما يقال في معنى الاسباب انها ما يلزم من وجودها الوجود ومن
عدمها العدم فان الاسباب المتعددة لا يلزم من عدم شئ منها عدم المسبب وانما يلزم
لو انتفى الجميع ولو جعل السبب القدر المشترك كان امرا واحدا وبطل المتعدد ولو
اريد بالسبب ما يقتضي تسبيبا لمعين لحق كل سبب تسبيب وامتنع التداخل فان
ما تقدم من انها مناط وجود الحكم وهو ما يلزم من وجوده الوجود ولا يلزم من عدم العلة
مقابل الشرط الذي يلزم من عدم العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ولهذا لم تقدم في الاسباب
الشرعية بمعنى امتناع الانفكاك كما هو المعروف بل بمعنى عدم الانفكاك لولا المانع فالسبب
هنا بمعنى المقتضي والاقتضاء يلزم ان يكون المقتضي امرا وجوديا فيرجع في الوجود الى
الغالب والاسباب تطلق غالبا ويراد بها ما يقابل الغايات بين الزوال سبب للزوال و
الصلوة غايته وقد يطلق على الامارة كما يقال اسباب العقل والمراد بها تتبع فانها سبب في العلم
وباعتبار على الطلب وغلبة وهو المراد في هذا الاصل كما يظهر بالنظر الى الكثرة ولهذا احتج
بعض من نفى التداخل في الاسئال المذكورة من فرق بين البينة هنا والمعاينة وبين عدم
التداخل عدم تداخلها من حيث هي اسباب او عدم تداخلها في البينة او في المسبب بمعنى
قوة دعائها عليه والمتحقق لازم المعنى وهو عدم تداخل المسببات وانما عدل الاصل الى التعبير على
وجه الحكم بان عدم تداخل الاسباب هو السبب في عدم تداخل المسببات وربما احتمل الكلام ان

مناط ور

بعبارة ور

على تقدير الصفات وهو بعيد لفظا ومعنى وكيف كان فلا يلزم من عدم تداخل الاسباب
سببها فانه يمنع بعضوره والاثر قد يتداخل لا يلزم من تعددها في الخارج على ما هو الغالب
تعدد المسبب بل من اتحادها ماهية كما في وضوء الميتة مثلا اتحاده وهو ظاهر والمعتمد
بالتداخل المنفي صيرورة الشيئين او الاشياء المتعددة حقيقة شيئا واحدا فانه
مستحيل عقلا لاستلزام اجتماع الوحدة والكثرة في المحل الواحد فيلزم اجتماع النقيضين
وقد ثبت خلافه بالضرورة فالمعتمد في الاصل ان المتعدد يكون المسبب في الخارج شيئا
واحدا لا كثرة فيه وهذا امر يمكن تعقله كثيرا مخالف للاصل ولم يسمع ادعاء وذلك لان
المقصد
اما ان نعتقد بالامر الواحد امتثال الاوامر المتعددة فيكون تداخلا احتياريا حاصلا با
لنية او يعتقد بالامر المعين ويدخل فيه الباقي ضمنا فيكون تداخلا قهريا حاصلا بمعنى
ارادة واحتيارا ويقصد المعين ويسقط بفعله عن الجميع الغرض المقصود بكون
في قوة التداخل بنيابة ولا يقصد شيئا منها بل يوقع بصورة الفعل المشترك بين الجميع ويعفى
عن الكل فان المقتضي حصول اصل الفعل كما فانك تحقيق هذه الصورة
على التفصيل والمراد هنا بيان ان الاصل انما ثبت ما ثبت شيئا بالدليل وهو يعين
المقاصد المستفادة من الامر او يعين المتعلق فان المتبادر من ادلة الاسباب اختصاص
كل سبب بسببه ارجاع على مناد المعروف سواء اضيف الى الحكم فان الاصل عدم الغاء
الخصوصية حتى يثبت خلافه والاول هو الواقع والاوفق بما يتبادل عليك من ادلة هذا الاصل
وهو وجود الاول بالوضع اليه من اضافة لفظها عدوان من سئل عليه فانهم قطعوا به واستدلوا
اليه في جميع ابواب الفقه واصوله واسلموا المسألة وسلكوا به سبيل المعلوم ما لم يخرجوا
عنه الا بدليل واضح واعتبار راجح وبتركوا الظاهر لاجله وطرحوا المنصوص لسببه كما صنعه
كثير منهم في تداخل الاسباب وبرهانهم بعيد منهم مطالبة الدليل على عدم التداخل في شئ من
المسائل وذهب الى التداخل احوط بالبرهان الدليل وما رضوه بالاصل وما ذلك الا كونه من
الاصول المسلمة والقواعد المعلومة ولا لكان الامر بالعكس ما سمعوه وخلاف ما قرروه لان الاصل
بناء ما بين الاخوان وهو هو الاقاعد ون العقد وما يتفق لبعضهم من الاستناد الى هذا

الاصل

هذا الاصل مبنيا على ان الاسباب الشرعية معرفات لا موجبات فان الحادث لا بد له من سبب
الاصل هو الاعتماد اختلف استقراء الشرعيات في ابواب العبادات والمعاملات فان المواريث
من الطهارة للاحداث على تعدد المسببات انما تعدد سببا بما عدا النوم والغائط المستعمل
ما جاء فيه من الدليل على اختلاف فانه وشك في غيبة وان سبق بخارج ذهب
او تيقنت في الاسباب وبعد تأمل على ما مضى ما ان المتعدد من غير شك والا تيقنا
والتنازع ان اسباب الصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والنذور والحدود
وغيرها على كثرتها كثيرا ما يجتمع سببان فاكثر في المحل واكيفية والوقت وفي ذلك
متعددة متغايرة كالصلوة المتوافقة من فائتة وحاضرة والعبادات المتعددة من
المتباينة والنوافل الراتبة وغير الراتبة الوقتية وغيرها وكصلوة الفجر مع الطواف
والزلزلة مع الكسوف والعيد مع الاستسقاء وكذا الوقع الصيام من القضاء والكفارة
وافرادها المتلفة وانسام الزكوة كزكوة المال والفطرة وافرادها الكثيرة والديون
والمستقر في الذمة بالسبب كمتلفة كالبيع والصلح والاجارة والمرتهن ومنذورة من صوم
اجتماع الاسباب مع تنافي المسببات ما لا يمكن حصوله ومنضبطة فان الشارع في جميعها على
المتعدد والتغاير بحيث لا يحتمل منه التداخل من الاكتفاء بالواحد على المتعدد كالاكتفاء
بصلوة واحدة عن الف صلوة وصوم يوم عن الف يوم او دفع دينار ودينار من فضة واحد
ان احتمل حاله ذهب لكان فاعلا لغاية نقيض الشريعة ضارعا عن الدين والحرج والمذموم
الاسباب كلها منه المثابرة بما تختلف جلاء وخفاء كما لا يخفى على المتفحص والاستقراء يتتبع
الجزئيات التي لا تحصى يكشف عن ابتناء الامر في ذلك كله على شئ جامع معلوم في الجميع
والاصل عدم التداخل وهذا من قبيل الاستدلال والمنصوص المتفرقة الواردة
في جزئيات المسائل على ثبوت ما اجتمعت عليه من المطالب الكلية وليس ذلك من
الظن والتغليب في شئ وهو ط الثالث ان اختلفا المسببا اما ان يكون بالذات
كالصوم والصلوة وصلوة الفجر والظهر او بالاضافة كصلوة الفجر قضاء واداء والاختلاف
في الثاني لمحض الاختلاف العينية والاضافة الى السبب فان صلوة وكسوف بعد الفجر فرض

خارج ٢٢

الواحد الا ما عرف بدليله كما في اسباب الوضوء فان الاجماع منعقد على ان الكفارة يوزع
عن جميع اسبابه الاعذار حتى الحدث وحصول الرفع بالواحد وعزوه مثل الكفارة ان تلفت
على الانظار فانه تحقق بالاول فلا يتكرر بتكرر الاسباب وكفارة يوزعت جاعلم منه اعتبار المعطفة
في الاسباب المتعددة بعقل ونقل ويبقى ما عدا ما يحتمل منها الاختلاف والتفاوت على ما
يقتضيه التكرر عند الاختصاص واما ان المقدر ان الاصل فيما ظاهر الاختصاص
المباشر عليه حتى يثبت خلافه وعن ثم نرى العقهاء يعللون التداخل فيما يقعون به القطع
بالقاء المحتوم بينه او وجوب القطع لتعين وجوبا اختلاف الاجناس والمال في السبب
المقتضي للقاء واما الثاني الدليل على ان ليست فيه تابوت في الاختصاص احتذا
بقد اللفظين بغير معارض وكفى بذلك شاهدا على التداخل حكم الوجدان وشهادة
العرف وان شئت فاستوضح ذلك بمثل ما ذكرنا له ان جاءك زيد فاعطه درهما
وان سعى لك في حاجة فاعطه درهما فانك تعلم انه اذا سعى في حاجتك فانك لا
تستحق في انه يستحق درهمين درهم الزيارة ودرهم السعي في حاجتك
فجاء الفرق بين زيارته لك وبين زيارته لغيرك وسعيه لغيرك ان يأتيك واما الوصل
ان جاءك طبيب فاعطه دينارا وان جاءك اديب فاعطه دينارا فانك تعلم ان زيد هو طبيب
واديب فانك تعلم بانه يستحق دينارا دينار لطبه ودينار الادب وتفرق بين مجيئه
ومجيء طبيب اخر واديب اخر بخلاف ما لو وصف سائر الاسباب الكثيرة من الخطايا الشرعية
والجنايات العرفية فان المتفاوتين جميعها امتنع الاسباب واستقلالها في اقتضاء
المسببات من غير تداخل وبيان ذلك بعقيقا ان هذه الاسباب اذا تفاوتت وتفاوت
اثرها في المسبب تعذر تداخل وبيان ذلك بعقيقا ان هذه الاسباب اذا تفاوتت وتفاوت
اثرها في المسبب تعذر تداخل وبيان ذلك بعقيقا ان هذه الاسباب اذا تفاوتت وتفاوت
اثرها في المسبب تعذر تداخل وبيان ذلك بعقيقا ان هذه الاسباب اذا تفاوتت وتفاوت

كفارة

عليه بسبب غابة مسالة الجماع ونا تختلف وتتعدد باعتبار سببها
المهتك الزيت وضعه نا حنيفة الاول كانت الدار والاعتناء وبالله تحقق
في كل ما ينفي بينا التداخل لان المفروض بينا اختلاف الاسباب التي تختلف بها
الغلب واختلاف العشرة بحكم كان مقتضيا للتعدد في شيء كان مقتضيا للتداخل
عينه لان المعين المقتضي للتعدد متحقق في الجميع تام في كل من بين فرق يكون
الاصل يقتضي المسببات بتعدد الاسباب كما هو المذكور بين منا انتفاء التداخل
لانا انا بلزم لو كان اختلاف العشرة سببا للتعدد وليس كذلك فانه متحقق لهم
المختلف هنا المقتضي جاين مع وجود المانع وهو موجود في كل ما ثبت بينا التداخل
فانا لا نقول بها الا على تقدير وجوده وتحقيق ذلك ان الاسباب الشهية كما تختلف عن المصالح
الواقعية واختلافها كما تختلف عن اختلاف نفاها لمصالح بعني انه نظر فينه نا نزال
الدليل على التداخل علم ان المصلحة الواقعية واختلافها كما تختلف عن اختلاف نفاها
في الجميع واحدة وانما الاصل عينه موجودة كما مناقرة الوصول الى اسبابه بدون كلفة بيان
العشرة بيقى بالذي كذلك على ما تقتضي المذكور منها لانتفاء الصارف المانع بنا ذكرنا
المقتضي للتعدد فانا لمعنى مرة من قولنا انا كلمت في الصلوة نا سيانا صحة تحقيق
السهو وجوب السجود لحصول المقتضي لحكم من قولنا انا شككت بين الاربع والخمس فانا نجد
وجوب سجدة اخرى للشك بعينا الاول وكذا عزوبن عقد الاكل في شهر رمضان
فانه يكفر عن عقد الجماع لكنه يعلم انا المتابدين سنوجوب كفارتين كفارة للاكل
كفارة اخرى للوطي من بين فرق في الاول بين وقوع السهو والشك في صلوة
واحدة وصلوة متعددة وفي الثاني بين وقوع الاكل والوطي في اليوم والايام
تعلل الكفارة وبدونه لا بين عزوفه الاشارة من مانع الخلاف وبين هما ما اجبوا
فيه على المعتمد مثل انا طلع الفجر يصلي صلوة الفجر اذا طلعت بالبيت فصل صلوة الطواف
والاعادة مثل من نام حتى صلوة وقت بال فانه يؤمر في ان المتابدين في جميع نفاختلاف
كل سبب بسببه بلا اختلاف يعود الى مسالة الحفظ فيكون المطلوب في الجميع متعددا

كما فرضناه سببه اشتمال الخطاب على ما لا اختصاص له فانه ترى كما لا اختصاص له بعلى الاطلاق
الحاكم ان للسبب فاعلية طلب في ثبوت المسبب بالسبب الاول فاذا وجد
الثاني فاما ان يجب تحصيلا حاصل لان السببين يستويان في التأثير والا
فالحكم بثبوت المسبب لاجدهما دون الآخر حكم لا مزية له لو تقدم ثبت به المسبب فطعا فكذا
لو تأخر فان دليل على سببية يتناول الصورتين من غير مزية فتعين الاول وهو المطلوب بالثاني
ويلزم ان يكون الثاني ثابتا بسببين ثابت بالاول او منهما والاول محال لان المسبب يتوقف
على السبب فلا يكون مستندا عليه فوجب ان يكون الثاني ثابتا بالسبب الاول فتبقى
المسبب سببه السبب وهو المطلوب لا يقال لو صح ذلك لامتنع التداخل بعين ما ذكرتم
التي مبنى لانا نختار جميع مقتضى الطلب في الثاني اذ كون المطلوب بالاول شيئا
واحدا على ان يكون بالثاني سببا ومقررا ما يثبت بالاول وهذا ان كان خلاف
الظن بقاء الطلب وعدم المطلوب لكن يجب العمل به متى قام الدليل عليه وورود
الاستدلال وان اريد به الاستدلال لان المقتضى الاشتغال مع البناء على الظن لا على الاطلاق
فلا اشكال ويمكن تقرير الدليل على وجه يسلم من هذه الخزانة بان الثاني من السببين
المتغايرين يثبت به المسبب لامور مقارنة على سببيته والثابت به بعد الاول لان الظن
ترتب طلبه على حصول سببه تأخر عنه يكون مقارنا للمطلوب بالاول ويلزم
المقصود بهذا الاصل ويشهد له مجيء الامر بعد الامر للوجوب في تداخل بعض الاسباب حيث
انفهمت العلية فانه الظاهر في الوجوب والاذن في الجميع وان الاصل فيما
هو المتعدد كما في صريح ندائه الآتي في المسائل اذا اجتمعت عليك حقوق
آدمي منها غسل واحد وبين تغايرها لطيف على ان نفت محض بالعمل والا
لقال اجزأ واحدا ونزاعهم واحد وانما قيل في العطف بالاشتمال مقارنة الورود
التي هم متداخل الحدود المتكثرة والا فحق الراء منها بالتي الواحد فعلم ان سائر الحدود
ليست كذلك وورود النقل بالتداخل شهادة بان الخلاف الى البيان هو التداخل
لا العقد فان امتثال الاوامر المتعددة انما تكون بالافعال المتعددة وهو شيء لا يحتاج الى

بيان انه والا يفتقر الكثرة الامر بالامتثال والطاعة وهما معرفان غنيان عن البيان
بخلاف الاجتماع من الاطراف الكثيرة بالامر الواحد فانه يحتاج الى البيان فلذا احتيج الفعل
فامرانا بريء غالبا في المتاجل دون الفور واحتج من ذكر هذا الاصل بان الاصل في
دون الاثبات والاعادة دون العقد وفيهم الاصل عدم التداخل وان كان في
صورة النفي الا انه يرجع الى الاثبات والعقد وهو خلاف ما يطلب بالاصل وبان
الاسباب الشرعية امارات ومعرفات فاذا اجتمعت كان مقتضى كل واحد منها ان الامتثال
يحصل بالواحد لاطلاق النص والزايد عليه تكرار خارج عن دلالة الامر والجواب
عن هذه كلها معلوم مما مضى فان الاصل هنا كما عرفت معنى القاعدة المستفادة من
الامر او معنى اللفظ واصالة عدم الغاء الخصوصية المفهومة من الظاهر هذا ان اريد
بالاصل ما يقابل الدليل في جميع صوره اما لو قصد به ما في التداخل فتى او عدم سقوط الطلب
فهو جار على بناء المعرف لانا الاصل عدم دخول ما في المقتضى في المقتضى وعدم سقوط طلب
الشغل بعمل بيقين لا يكفيه كما ان هذا الاصل يقدم على اصل عدم التعدد لانا نعاير الامر بين
بينة بين الاعادة وهو مرتفع هنا بالدليل فيسقط به حكم الاصل وبين عدم العلم الحاصل في
ما لا قائل بالفرق بين صورة الاشتمال لان المتغاير من الاوامر هو المتعدد والتغاير لا ينافي
الاندماج المتعدد لامتثال بالامر الواحد وكونه الامر الشرعية معرفات انما يقتضي ان
التداخل للاصل ثم المعرفات انما تتداخل اذا كانت معرفة للمتعدد كما هو الظن
فالملازم هو التعدد قالوا النقل لا يجزئ عن المعرف وهذا ممنوع فانه قد تقرر في قواعد
العدلية ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية لا كما يقوله الاشاعرة بناء على ما تقدم
في نفي الحسن والقبح العقليين فانا نقول في صدقنا انا لا نسلم ان التكليف بصيغة مرجحة للامر بها
يقتضي الجزم بل احتمل ان يريد المتكلم بها الترجيح والرضا بما يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا
القول لا يفتي شناعة على قائله ولو سلمنا فحسبنا ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية
مختصة بها لكن الاحكام كالوجوب والندب قد تعلق بالموارد المختصة بها انما يثبت لتضمن كل
جزئي من تلك الموارد مصلحة مختصة به معينة مقتضية لذلك الحكم الخاص اعني الوجوب

او السبب ومن المعلوم ان المصلحة في الواجب والمندوب مشتركة في اصل الرجحان
مهما وانما الاختلاف من جهة الزيادة الماهوية في الواجب ومجرد المنع من الترك لا يستلزم بعد امكان
مصلحة زائدة على المصلحة المشتركة بينهما والملازمة من وجه ان النقل لا يجزم عن الغرض كما
ذكرنا واما الغرض فقد يعتقد من النقل اذا كان مصلحة الغرض مشتملة على مصلحة النقل
وقد لا يجزم اذا كانت مباينة لها والحاصل ان الغرض لما كان اشتمال مصلحته على مصلحة
اشتمال مصلحة النقل على مصلحة الغرض لم يكن الحكم بان النقل من حيث هو من الغرض
لغا بان يقول لم لا يجوز ان تبلغ المصلحة في النقل حد المصلحة التامة في الغرض لكن يجتمع
عن كونها مزيحة للمانع بخلاف ما اذا شق على المكلف بالصلاة كما لو كان
لولا ان الشق على ما يبق لاخرت العمل الى نصف الليل او الى منتصف الليل كان ذلك دليلا
على ان المصلحة في الصلاة والتاخير ولكنه اقتضت الايجاب لكنه عارضه شيء اخر هو
المشقة فمنع المقتضي عما تقتضيه وعلى هذا فلا يلزم من تساوي مصلحة الغرض والنقل
واشتمال اشتمال النقل على الغرض والالزم امكان الاستغناء بالنقل عن الغرض اصلا
الشرع ويكون الواجب اتباع الظواهر وذلك كما في سورة العكس هذا وقد يخرج من
القاعدة وجوب الطهارة للصلاة وجوبا موسعا لا يتضيق الا بقول الرواة او بفعل العبادة
المشروطة بها وهذا التخريج عن معنى العبادة وذلك فاسد وذلك لان الوجوب قبل
الوقت وان كان لله تعالى على المذهب الحق والا لما امر لمن يجزم عن الغرض لان الغرض
لا يثبت مع بقاء الطهارة المدة بعينها حتى تكون تلك الطهارة مسقطة له ومع بطلان
سبب الطهارة بمعاودة تلك الحالة يعتقد هنا لا يخفى صحة المعاملة عبارة عن كونها
عن كونها عبثا سيتبين الا ان المفروضة من تلك المعاملة صحيحة عليها وهذا حكم
شرعي يتوقف شوته على دليل شرعي فالم يرد في المعاملة من الشارع دليل يدل على صحتها فالاصل
منها عدم الصحة اي عدم ترتب الاثار المطلوبة استصحابا لما قبل ثبوت قبل المعاملة المشكوك
فيها الى ان يثبت المزيد واما بقاء لها كان على ما كان فان الثمن في البيع مثلا قبل المعاملة

المحصل كان في ملك المشتري فيدخل في ملك البائع والمبيع بالعكس فيجب استصحاب
حال الملك وجرد ما بعدها بل كان الحال في الخيار والمستغرق منها من توابع البيع
احكامه وغير البيع من المعاملات كالاجارة والمضاربة والصلح والطلاق وغيرها من العقود
العقود والايقاعات والجواب ان الاجماع منعقد على بقاء الحكم السابق هنا الى ان يثبت الزوال
وان لم نقل بحكم وكذلك قال بالبقاء وبين لم نقل بحجية الاستصحاب كيف وانه لازم
لزم ان لا يستقر الملك لاحد وان يستولي على اموال الناس وعقارهم بدعوى انها كانت ملكا لبعض
الاشخاص وكذا الزوجية لا تنقطع في الحالات لانها كانت قبل الوقوع بقاء الاولى
ذلك كله لكان الواجب ان يتوقف فيه بناء على ان الحدوث لا يستلزم البقاء وهو
من الغرابة والحرج بالاخفى هنا فان الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي لا وجه له اذ
في ان العقد المفسوخ صحيح شيء حكم صحته حتى يدل على المحتمل واما ان كان الحكم الشرعي
معلوما كان محل الاستصحاب في موضوع كان يقع الشك في كون العاقد بالغا ورشيدا او
مفوضا لبائع الفضولي بعد ان عقد الفضولي فانه حكم صحيح بالضرورة واما حلال المشتري في الملك
على الوجه الصحيح للنفع الحر والعين المغنية بها الولادة وذلك لدليل الضرورة
المستفيضة عليه وهذا المعنى قد اشتبه على كثير من الناس حتى عدوا ان الاصل في المعاملة
المحرمة سطرا من جزئي بين سورة الاستثناء في الموضوع في الحكم الشرعي والاستثناء في الحكم
الشرعي نفسه وزعموا انهم راجعون واستعمال المذكور في كلام الفقهاء والتمسك به
في الحكم بصحة المعاملة ولم يفرقوا بين المقامين مع ان كلامهم في بعض مواضعه صحيح ناشئ من
التفصيل وبعض مواضعه ناشئ من المغالطة بين المقامين فان المراد من الاصل
القاعدة المستفادة من عموم او اطلاق من حيث هو من حيث هو دون المعين من حيث هو المعين المقدم
فان الاصل يطلق على معان متعددة وانما يتم المراد بسبب القرائن وملاحظة المقامات
ومن الاوهام الغافلة في هذا المقام ما ذهب اليه بعض الاعلام من اثبات الصحة في المقام
الاول بادلة الاباحة زعما ان المعاملة اذا لم يرد فيها نهي كانت جائزة ومن كانت جائزة
كانت صحيحة وانت خبير بانه ان اراد الاباحة الاباحة التي هي في الافعال المتقدمة والمعاملة انما

حجية الا

يكون على تقدير صحتها صحيحا على مراد المتكلم بقرينة المقام من صيغة الايجاب والقبول
مثلا من الالفاظ الكنائية او المجازية التي جرى عليها اصل الاباحة لكن مقتضى ذلك باعتبار اللفظ
بالعقد يعني هو الذي هذا من بين هذا وقع معاملة كما هو المدعى منار المعاملة
ليستلزم تحريمها ان لم يستفد الى انتفاء العقد والمعاملة كما في الهازل والنائم فان البيع
منهما غير صحيح وقد يترتب الاثار البيع الصحيح عليه كان تشرع بها وارطالا المالكي فانه يشرع بينه
وبالرجوع في تحريمه فان قلت قد يترتب الاثر انما يتصور في البيع الصحيح واما الفاسد
فلا معنى لترتب قلت ان من المعلوم يستلزم انتفاء شرب الاثر فلا يكون مقتضى العلم
بانتفاء نعم سيتوقف فيه المتصدق الى ايجاد الصور ولعيني ذلك من التشريع في شيء
قلت المراد من مقتضى ترتب الاثر في البيع الفاسد مقتضى صورة الصحيح والتزام
احكام البيع والا فهو بيع فاسد والرجوع في ان كان العقد بهذا المعنى يكون البيع الفاسد الواقع
على هذا الوجه تشريعا محرما كيف ولا يلزم من امتناع البدعة والتشريع بطلان في المعاملة
والمعاملة انما يتصور ان يتعلق بالعقد الى جعل الشيء عبادة او معاملة وهو ممتنع مع العلم
بالعدم قطعا وبقصد الصورة ليس بمحرم يعني يذكرنا هناك فان جيب بان المحرم
هو يعني بالعبادة او معاملة بصورة العبادة او المعاملة التزام بامتثال الاحكام
والالتزام كان هو الجواب ههنا بعينه وهو ان يعتقد الحرام من جعل العنب عصيرا
الا صيرورة او لانتفاء التشريع مع انتفاء العقد بعدم العلم بعذورية الجاهل ومجرد تحصيل
العلم بالمسائل المرتب المحرم وهذا ظاهر ان كان انتفاء العقد ناشيا من جنابة او تقليد
فان التحريم يعم بعد منتف قطعا تحريم المعاملة على احد المتعاقدين لستلزم تحريمها
على الاخر تحريم البيع على البائع لستلزم تحريم الشراء على المشتري وبالعكس وتحريم
نكاح المرأة على الرجل لستلزم تحريم نكاح الرجل على المرأة وبالعكس وربما يظهر من كلام بعض
المتأخرين الغفلة بذلك فانهم كثيرا ما يستدلون على تحريم البيع بما يقتضي تحريمه على
البائع او المشتري خاصة وعلى تحريم النكاح بذلك بما يقتضي تحريمه على الرجل او المرأة وهو
في غير محله ان المعاملة وقد صرح بذلك المحقق الشيخ علي في شرح القواعد عند

المتقابلين

قول

في المسألة وقد تقدم ما يدل على الرجل في العبادة كان تحريم النكاح من احد الطرفين يقتضي
شرب التحريم من الطرف الاخر لان العبادة كان الحكم بتحريم جميع افرادها وان ملكت على الوجه الذي
نزل مقتضيا التحريم الوجه وان نزل الحكم وان صلت وكذا الفعل فانه يلزم من العبث الى البيت
وكذا البراقة وكذا الشهيد الثاني في المسالك ثم قال وهذا هو الذي يكشف عنه عن الله عنه
وفي الايات المحرمة على الرجال ولم يذكر العكس والحل الرجوع في ذلك كما يلوح من كلامهم
ان النكاح ثلاثة احدها بسيط فلا يكون حلالا وحراما الى ان اختلفت امتنا الى المطروحين
فان ذلك لا يخرجه من وحدته المانعة من اجتماع الحكمين المتضادين وبيانه ان النكاح
انما يتبعه العقد من جانب الايجاب والقبول الذين هما افعال قائمان بمحلين
فانا ايجاب فعل الموجب والقبول فعل القابل فالمكلف شيئا واحدا هو هذا وانما يتبع
منه الوطي فلا ريب انه المقام منه الوطي بمعنى المقام منه في الموطوئ فانا الوطي
في الواطي بمعنى الوطء اعني الفاعلية وفي الموطوء بمعنى الموطوئية اي المفعولية وبين
المعنيين احدا المغايرين مغايرة للعين للازمة اجتماع النقيضين في محل واحد وانتفاء اللازم
الحكم امر بديهي لانه يستلزم اتصاف الطرفين بالاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين فصاعدا
فان وحدة المحل يستلزم وحدة الحال بين في محله ويمثل ذلك يتطرق العقد في عين النكاح
المعاملة كالبيع والاجارة والصلح وغيرها من العقود ومقتضى ذلك جواز الاختلاف في
حكم المعاملة بالاضافة الى طرفيها فان تضاد الاحكام انما يمنع من اجتماع حكمين متضادين على
واحد لا في محلين وانما تتعلق الوجوب عند من منهب الشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه
الى اختلاف حكم المتعاقدين في البيع وقتا امتناع ان كان احدهما مخاطبا بالحجة دون الاخر
حيث منع صحي في المغني من المذكورين من خوطب بالسعي وكذا بجواز البيع من طرف الاخر
لكن العلامة في قول الاخر والشهيدين وبعض المتأخرين وهو الاجود من نظر الى
فعل الاخر ما لم يتعلق على الاثم وهي عبرة بقوله ثم ولا تعاون على الاثم العدوان وهذا لا ريب
فيه لو كان المقصد تحريم الفعل على الاخر في الجملة او في بعض الصور ولكن التحريم بهذا المعنى مما لا
يبقى النزاع فيه اذ القول بحل البيع من الاغائب بالحجة وانه لم يعلم ان الاخر من ذوي الحجة يعلم

المعنى

بمعنى يعني

السعي

کتابخانه
مجلس شورای ملی
۱۲۰۲

البطلان سيؤدي وكونه امانة محرمة رجاع المعلول او بعض الكتاب بان الظن ان من بعض التحريم بالمخاطبة انما اراد نفي التحريم من حيث منع من ان الامانة تحريم بين تحريم العقد على احد المتعاقدين وتحريم بعض الحاضر في بعض الاحوال وتحريم الامانة لا تنفي حجة باثبات الامانة بين الامرين بل تعرف ما التقدير بين تحريم العقد على احد الطرفين في بعض الامر عند تحريمه على الآخر وتحريم العقد عليه لكونه امانة على باقي الامر على الاحوال فان التحريم على الاول اكثر لانه يكون ثابتا بالبينة فقد بالاسالة من غير ان يكون بشرة لاحد هما انا بعد البشرة للاخر وان كان العلم بشرة لاحد هما ولكن توقف على العلم بشرة للاخر لان توقف العلم على العلم لا يستدعي توقف الحكم على الحكم فان العلم بتحريم الامر من قبل تحريم حرمت عليكم امهاتكم وان توقف على العلم بتحريم الام على الاب لان التحريم في الاول لم يتوقف على التحريم في الثاني والرابع بالعكس بتحريم الابن على الام غير صالح لتحريم الام على الابن وان كنا نحن ما ذكرنا فيها لفرق بين العلم والمتعلق من الحاضر ان التحريم بعد الوجه لا يكون بشارة تحريم الامانة لكونه تابعا للتحريم العقد على الحاضر بل يكون عليه انما الامانة بعد على الامانة من حيث تحقق التكليف الموجب للامانة على تقدير المخالفة وهذا على التحريم من حيث الامانة وانما قلنا ان التحريم من جهة الامانة مقصورة على صورة العلم بتحريم الحاضر للامانة مع احتمال الاشتباه في الموضوع او احتمال نفي التحريم على تحريم معتبر لتحقق هناك اثم محرم الامانة عليه على الثاني من حيث التحريم من حيث الغرور فانه لا يتحقق مطلقا ولو مع الجهل بالحال والاثم هم يكون تحريم البيع والا لكان التحريم وهو المعنى بتحريم احد الطرفين بالقياس الى الآخر من غير تقييد بالعلم والاثم في حد بين من تعلق الحكم بالمعنى بين من تعلق الحكم بشرة وهو كما في الوجه في تحريم العقل على الثاني كونه امانة على المعصية وحيث ان تحريم الحكم بعضها قطعا وانه يحرم بالامانة لاستيعاب اثره الآخر قطعا للامانة على المعصية الناشئة من الامانة فيجب معصيته بالامانة لان التسلسل في الامانة على ما تقدير معصية ناشئة من الامانة عليها وبطلانا ما ذكرنا واما ما يحرم من جهة التلازم بين حرفي احد العقدين فنذ يجد عائدة الى الامر الحاضر بتحريم اصليا لا سببا فلو فرض وقوع معاملة محرمة من احد الطرفين فان كانت مستتبعة لتحريمها على الآخر

بالاصالة لزم ان يكون كل من المتعاقدين عاصيا من حيث صدور المحرم عليه بالامانة ومن حيث حصول الامانة بفعل الآخر لانه كان التحريم لكل منهما من حيث الامانة غاية ما استفاد من الخبر ان الحاضر من حيث تحريم البيع لا يغلب الامانة من حيث الامانة لما عرفت من انه تحريم الامانة لا يتوقف على الحاضر هذا ان كان سبب الامانة العلم بالحال وان كان سببها العلم بالحال مع الامكان والتمكن من الاستعلام فالعلم بالحال مع احدهما كان العقل حجرا عليه بالاصالة بحيث المنع في حصة من تلك الجهة ويدور مدار تحقق الامانة والمدرك في انتفاء التحريم لعينها وان كان الامانة وكان العقل حجرا على المعين بالاصالة بحيث سقوط وجوبين ويدور مدار احد وقد علم مما ذكرناه ان تحريم البيع من لم يعلم انه اريد تحريمه في الخطبة كان العقل حاجزا بتوجه الحصول الامانة المحرمة على بعض الوجوه وان اريد سقوط تحريمه فقط توجه العقل بنفي التحريم لانتفاء الامانة في بعض الصور وعلى تقدير الاول والمثبت المثبت الى المعنى الاول والثاني الى الثاني فيقع التعارض بينهما لتضليا للاتفاق فالمعنى ح لا ينفي كون الامانة والمنع حكمي عن الشيخ قدس سره بكون اكثر افراد البيع من الغالب التي يعلم الامانة على المحرم ثم نقل عن الشافعي انه قال في التحريم لدليل المنع المشيخ وهذا يعجل ان منشأ النزاع في المسئلة الاختلاف في تحريم الامانة وكراهتها وهو بعيد جدا بل يقطع بعدمه لاجماع على تحريم الامانة على الاثم وعلى الكتاب بلا وجه بل كراهة بل الظاهر ان المراد من الكراهة في كلام الشيخ هنا هو التحريم لشيوع اطلاقها عليه في كلام المتقدمين واحتمال ان المراد من التحريم هنا التحريم الوضعي وان لم يعلم به المكلف ازيف لقول بكراهة الامانة عليه لكشف النهي عن استعمال النهي عنه على تحريم ذاتي فانه وكيف كان فلا ريب في عدم صحة الاحتجاج بتحريم الامانة على ما هو المطلوب هنا من التلازم بين تحريم المعاملة من احد الطرفين وتحريمها من الآخر وان صح في نفسه وعلى تقدير ان تحريم المعاملة ان كان لتوجه المنع الى عينها او وصفه اللازم كما في بيع الميتة وبكلام الحاكم فالتحريم من احد الطرفين يستلزم التحريم من الآخر وان تحريمها على الوجه المذكور يقتضي مشاركة على ما مر في شرح احد الفقرة الثانية ومدار المعاملة يقتضي تحريمها

من العلماء الاحق لكن ما التحريم من الواقع النساء على ما مر وان كان المتوجه الذي ذهبنا الى
امر خارج لا في البيع وفسخ النداء وبيع الامر قبل امر بتراجعها واعتقد على المخطوبة ان فقها
يحرم بمن التحريم من احد الطرفين لا يستلزم التحريم من الاخر الا من جهة الامانة على الامام
للاصل السالم عن المعارض لكن الذي يثبت الكراهة منه مما رأيتني في بعض تعليقه
كلام الشيخ رحمه الله وان ارتفعت كلام الفقهاء وصرح بعضهم على التفصيل المذكور وغاية
الامر غلبات فان المواضع التي تطلع عليها من اغاد حكم الطرفين باسرهما من المقام والد
ما اختلفوا امير او حكما الاختلاف من الثاني وهو الذي سماه الشارح الاول ان منهم
في دلالة النهي على الفساد هو التفصيل الذي قلناه فان قلت حكمهم بالتحريم من الجانبين
في نفسه قلنا لعل دليلهم كان لوجدانهم ما يدل على الفساد هو التفصيل بين النوعين
فيما المعاملة يقتضي تحريمها فقط سواء كان مدلولا للنهي او معنى من ان علم
استناده اليه بخصوصه قلت من تكلم بالنوع المقتضي التحريم من احد الطرفين في الحكم بربط فان
لا يستفيد الا بذكر دليل الحكم الذي ذكره فيما يأتي في حكمهم بالتحريم من حديث اشتراط الولاء مع ان الظاهر
منه استنادهم اجمالا الى الدليل الوارد في المسئلة لشيوع الاحتجاج بالنهي على الفساد في كلامهم كما عرفت

لو سلم فقد اعتضد الطرفين لا يستلزم لزوم من الاخر لان الالزم معناه اشتغال الذمة
والواجب في بعض اجزاء مخصوصة احدهما وكون العقد من الامر جائز السبوع لم يمنعه كما في
كل عقد ثبت فيه الخيار من احدهما لا يبقى فائدة من جانبنا الامر لا صحيح بل الاصح
ورد ثبت عليه الصحة ويأتي ان العقد اللازم انما يلزم من الطرفين لان جواز من
احدهما انما ينافي لزوم العقد وصحته لا يبقى بعض العامة في الجواب عن الطعن
بتقرير عدم صنعة النساء الى ان النبي صلى الله عليه وآله يجوز في الاحكام الشرعية فيجوز ان يجتهد في غاية
المجتهد فيه في المسائل الاجتهادية لا يقتضي لعنه والواجب قطعا فلا مانع من ان يصح النبي صلى الله عليه وآله
المنعة لمصلحة راها ثم يجوز لها العمر لمصلحة اخرى عن تعليم وهذا ليكان من الضعف والسخافة
اما على اصول الامامية وقاعدتهم فظاهر لعدم عصمة النبي صلى الله عليه وآله وان ما يحكم به فهو صواب وحق
وهي الذي لا يتطرق اليه السهو والخطأ كما قال عز وجل في نعته صلى الله عليه وآله وما ينطق عن الهوى

ان هو الا وحي يوحى وقال العصمة خالجا الرزق بتشاور وحكمه في ما يكون في الامور لعلمه
بقضي لذا تبع الامامية الى وقال العصمة خالجا الرزق بما كنت بدعا من الرسل وما ادري
ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي وحي فلا يسوغ لاحد مخالفته منه ولا الاضاء
في مقاجرة قضائه وحكمه في شيء اصلا واما على رأي الجمهور المنافي لعصمة الانبياء
فلا مهم فيما نقل العصمة فيها التي لم تتعلق بها تبليغ الاحكام الشرعية وتبليغها فقد
اوجبوا العصمة فيها الا في الخطاء فيها لما يقتضيه المعجزة من وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وآله فيما
يبلغه عن الله تعالى والقول بجواز صدور الخطاء فيها عنه سهوا كما يجوز الى مثل في سهم
مباهة بشيء لا يتيقن اليها فتفضلوا اقدام النبي صلى الله عليه وآله فيجوز من تجويل الاحكام على الاسنة
لاحتمال السهو كما شبناه وعدم اذن ما مر الا بالعصمة عن ذلك مع ان المستفاد من كلام
الاكثر في الاحكام وعني باجماع القائلين بجواز الخطاء على النبي صلى الله عليه وآله وقرر عليه بل
يتبين على خطائه فنحليل المحرم كان خطأه لو جب ان يتبين عليه وان بعد ان يقرر عليه وليس
وقع ذلك فلا مطمع للطعن واستغنى عن الجواب المذكور وانيهم فالمعنى من الكتاب
العزيز يدل على وجوب طاعة النبي صلى الله عليه وآله وتحريم مخالفته كالايات المتضمنة للامر بطاعته
والنهي عن معصيته وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله وقوله تعالى ما
كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ومن
يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا وقوله عز من قائل فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما
شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وقوله عز من قائل والله اعلم
لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول ورأيت المنافقين يصدون عنك صدودا ومن
وضع من الايات الدالة على وجوب طاعة النبي صلى الله عليه وآله وامتثاله وحرم فان كان وجوب طاعة
النبي صلى الله عليه وآله وتحريم معصيته ربانية منفرة عن الخطاء والخطيئة كما ذهب اليه الامامية
فالامر واضح وان كان له امر من العصمة يتبع مع انتفائها وجب القول بتحريم مخالفته في احكام
ولو كانت صادرة عن اجتهاد واحالة رأي فالمستند على الاجتهاد النبي صلى الله عليه وآله لا ينفع المجيب والدافع
الطعن المذكور لان بناءه على تحريم المخالفة وقد ثبت بما ذكرناه من الادلة وان لم نقل بالعصمة

على الذى يعلم من تتبع السير وتصفح آثار السلف اتفاق الصحابة والتابعين
على نفى الاجتهاد والرأى مع ورود النص عن النبى ﷺ وظهور حكمه فى شئ من الوقايع
الاحكام فانهم كثيرا ما يختلفون فى المسائل ويتناظرون فيها ويتحاورون احكامهم رضا بدليل
على بقاء الامر على ما كان عليه فى عهد النبى ﷺ يحتمل ان يكون لهذه الفترة او لغيرها
رفع الحكم الوارد بمشروعية الاجتهاد والعمل بالمصالح والعلة فانه يمتنع ان يرفع الوجدان
الذى كانوا عليه فى مقام التشاجر والتنازع ورفعه على ما وقع الخاصم بعضهم بعضا ثم يخرجهما عن القاتلين
الذى كانوا عليه من التزام النفى ورفع الخاصمة بالوقوف عليه وقد وقع من المخالف
المجوز للاجتهاد والشيخ المتقدم عليه ما ينفى الى امتناع ما بالمنع من مخالفة النفى وعدم
المقابلة فى هذه بالمصالح والعلل التى هى كون هذا الاصل فى باب فتح المخالفة وسد باب
المشاقة فمن ذلك قول الجميع ما سنة سنها رسالة عمر بن الخطاب فى الرجوع
عن
عن الطاعون وكتابه الى خليفة رسول الله ﷺ وعزمه على اجلاء المسلمين ان
يخلفهم المشركين على المدينة لو تخلفنى الخطاب والذى نفسى بيده لاجلينهم ما ورد عن رسول الله ﷺ
فى قوله فى سائر الاعصار بسائر الامصار فانهما يتفقان بل الامر هو اقدم سنا من لسانه فى ثبت من
مكانه واخذ الجزية منهم كما سبق انه باب الخطاب استعلمه رسول الله ﷺ وزاد فى ان ذلك
فانه فصل الكلى فى ما وقع فيه مخالفة رسول الله ﷺ فى قضائه وحكمه ولولا ان ذلك
من سائغ لوجب عليه من قبل النهى والارشاد والدلالة على عدم المخالفة المصلحة
ولم يجز سنه الانكار من حيث مخالفة النبى ﷺ ولا يجاب ان مقطع لشيخ قرينتى وبينهما
وبين كان من مخالفة الخلافة العظمى ما منع سنا فان دار سنا مرة الاستخفاف بعظيم قدرت
وبينه حيث رتب من مكانه واخذ عند بلجيته وخاطبه بالكل ثم جعلهما مع انهم سعيد
شئ سنة عامة على رسالة الصادرة عن اجتهاد وصفحة لمرة ولجماعة المسلمين ولا يجب على كونه
مطلوبا بالاجتهاد فى مقابلة النفى وعن ذلك قوله لها للاضاريوم السقيفة
اكيلم يرضيان تقوم قدما رسول الله ﷺ وينبت للعرب بنيا الا قمت ضاف لامرنا فيه
صينا حتى اجعل اول من يتيم بالامر بكونهم الانصار الذين اووا ونصروا وبذلوا المواساة

مع رسول الله ﷺ وانه لولاهم لما قام عمود الدين ولا ظهرت شريعة سيد المرسلين انى
ذهب ما ذكروه فى المقام ولا يسلم احتجاجهم عليهم بما ذكروه من تقديم النبى ﷺ ابا بكر فى الصلوة
فى مقابلة ما ذكروه الا ان تقدم يأتى على الاجتهاد وعلى ان الاجتهاد مع ورود النص
لم يصح له ذهب ولكان لهم رفع الاحتجاج به مخالفة الاصلح من بعدهم وسنة قوله سبق فى النبى
المنى يتبين فى حديث ساسة اما مرهلينا صفا الشاب الحديث فى صلة الترويح فى
يا رسول الله ذهب نفسه فقدانك وقوله يوم بدر حين صار هو ورسول الله ﷺ ان لا
يقتل احد من بنى هاشم ولم يخرجوا طائعين فقال ابو حذيفة اتقتل اباءنا واخواننا
وتترك بنى هاشم بدا لى لعمر الله لئن لقيت منهم يوما لالجمنه بالسيف فبلغ ذلك النبى ﷺ
فقال يا عمر اتبرد وجه عم رسول الله ﷺ بالسيف فقال يا رسول الله
دعنى يا نبى هذا المنافق فلعمرى لقد نافق فقال النبى ﷺ ما يدريك يا عمر لعل الله
قد اطلع على اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم فانزل الله تعالى
يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم اولياء تلقون اليهم بالمودة الآية
فانظر كيف لم يعاقبه النبى ﷺ على ما ارتكبه من مخالفة امره ونهيه ولا على ما
اعتقده فى حق المنافقين من الاحسان اليهم والشفقة عليهم وانما عاقبه على ما
ظهر منه من الاستهانة فى حقه ﷺ والاستخفاف بحرمته وكذا النبى ﷺ لم يجز تقرير
على اعتقاده فى حق بل كان يجب عليه ان يبين له ما فى ذلك من فساد عقيدته وضرر قوله ﷺ
لعثمان حين ساله ان يولى الحكم بن العاص الذى نفاه النبى ﷺ عن المدينة بعد ان يرجع
انظر له فى القول يعنى رسول الله ﷺ وتارة انا نظر له والله لو علم الله خلسة لم اسأله ان يعفو
قائل هذا رسول الله ﷺ والله لئن اشتى بانثيى لاك احب الى من ان اخالف رسول الله ﷺ
وامثال ذلك فان العفو ان تارة يكون عن معصية لم يرد الوعيد بخالفة النبى ﷺ بالاجتهاد لم يكن
ان يرضى عثمان اتجر الله والله ان يغفر من مسه لم يشاقع ولم يصح لم يقبل الاشتاع من ذهب
ما ينبغى من مخالفة النبى ﷺ وان سلم بانثيى ما به نهاك لكان ينبغى لك ان تبادر ومخالفة
بطريق الاجتهاد والنظر فى المصالح والمفاسد ويرى عثمان وغيره خطائه فى ذهب
المنقول خلافه وضمان عمر كان يرى ان الدية للعاقلة والمرأة لا ترث من دية زوجها
شيئا وكان يفتى بذلك امرأة الضحاك بن سفيان الكلابى بامر رسول الله ﷺ ورث
الزوجة منها فتى لما حدثها وعمل عليه فى خلافته المنقول عن النبى ﷺ بعزل الجد وقال
اعلم الاحاديث عفظوها عنى قال ابو داود وفعل ابو بكر كثيرا وهذا مما يرجح فى وجوب ترك

الاجتهاد مع ورود النص كما هو المعتاد بالجواب فانه كان مخالفة النبي ﷺ بالاجتهاد سائغة
لانع منها كما ذهب اليه الجبائي فلو وصح ما صح من احتجاجه على الانصار بعقله ﷺ في مخالفة
اجتهادهم وحكمه على اجتهادهم بالنقائص واستيثاره ايا هم فقد واستئثاره من وزر الحكم
الى المدينة معللا بما فيه من مخالفة النبي ﷺ وتكرار اجتهاده في المدينة تصريح على ان النص المنقول
عنه ﷺ في هذه الواقعة يستقصي ذلك على اجتهاد الاصحاب وان كانت مخالفته ﷺ عزيمة
حتى يستحق الضلال والاضلال بالكفر والنفاق كما هو الحق وتقاعدهم على السامي الى الخالف الصريح
فالحجة عليه في قرعها المستقر في اليها النبي ﷺ بالموافق سنة صنيعة لان باب

في الفقه معنى العقاب في الجوهري وهو نفي الناس يعني نفي العقاب وفي بالتسكين يرد
هذا الخبر يعني وهو ترتيب شيئا حقارين فلا يحتمل نفي الكراهة العقاب استنزيلا لكره
منزلة الحرم لشدة الكراهة والاصل في الاطلاق الحقيقة ويدل على ان لفظ فيها ان نفي الباب
يستعمل في الباب وارادة الكراهة كما يشهد به تتبع الاصحاب وتذكر بين واحد من الحقيقتين
ان نفي الناس عن الشيء يشعر بكونه امرا مرغوبا عنه ناجح الترك ولذا لم يستعمل في الواجب
المندوب وما نحن فيه الا لكون نفي الناس في فقرة نفي الحرج يعم المقام فيه

الفقيه المعتمد السيد الامام مولانا ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليه وعلى ابائه وابنائه افضل
التحية والثناء وهم جبار الحاجة اليه حاجة ماسة كثيرا ما الامور بنيه ملتبسة فان فقهاء الاصحاب
لم يفتوا عليه وانما اشتهر في هذه الاعصار المتأخرة والسبب الحاوي في الانتشار واشتهاره
هو انا اعلامنا المجلسي فانه اورده في كتاب عباد الزاد ووضع عباءه ترغيبا الابواب و استفتح
الباب في الابواب والاحكام المشهورة الخالية عن المستند فجمع بين الصنائع المتعارضة وقبله
والد الماجد المرحوم فتح الله شرح الشرائع فانه اورد من جميع هذا الكتاب وبثه في الجوامع وهو
شهد الغاز على الفقيه على طائفة لعبارات كلها الصدوق في وفتاوى الكتاب الاصحاب و
بعدها الفاضل الفقيه المدرس محمد بن الحسن الاصفهاني المعروف بالفاضل السندي فقد
ذكره في كتابه كشف اللثام شرح قواعد الاحكام في حمل الاصحاب وعدة وعادته من الاشارة على
ذهب جماعة من مشايخنا الاعلام عطر الله مراقدهم ومنهم من سكت اليه ويعتمد عليه واكثره جماعة

ووقفت منه اخرون ولم ينقل منه شيئا المحدث الحر العاملي فيما في الرسائل وعدة من الكتب المجوله
المؤلف في الاعمال العدد يازم بعضهم انه مصنف الشيخ الفقيه علي بن الحسين بن بابويه
العمي والد الصدوق ولا بعد في ذلك هذا الوهم فان المذكرة بغير ربعي رسالة علي بن بابويه
ظاهرة لا ترتيب فيها ما ذكرها في كثير من العبارات وكتاب الشرائع المنسوبة هي فيها الى
الرسالة كما نص الحر الغاشي ولما ادعى كلام الشيخ في العهوبت كرتابيها على ان
هذا الكتاب انما ابتنيت في اوله فقال سئل عبد الله علي بن موسى الرضا عليه السلام
ليلة تسعة عشر من شهر رمضان عن العلة التي من اجلها جعل الله عز وجل الغسل
من الجنابة والكنيف قال لما قضى وما يجب من ذلك ان الله عز وجل خلق ادم
حيا ثم قال لم يزل عالما بما يكون فاراد عز وجل ان يعرف الملائكة فضل ما بينها
اسقى في باب الزكاة والعشر ورد حديث الاذان ثم قال وقد ذكر في كتاب ابي فعلت هذا
وقال في موضع اخر ما نذكره من معاني الاخبار لصاحب ما كتاب شرعي ما يجعل
احتمال كونه لعلي بن بابويه او غيره من الفقهاء وانما للامام ثم اشتمل موضع عليه احتمال
الوضع منه بعيد لما يجوز على هذا الكتاب من حضوره الحق وله الصدق ولان ما اشتمل عليه
من الاصول والفروع لا خلاف بين اصحابنا في المذهب الا ما شذ ويأتي ما صح عن الائمة والاولى في
عن مثل هذا نقله من الصنفين ان نفي الفق وتصحيح الباطل والمطالب وتنزيه من الغفلة
والمعونة ما كتاب حال ما يوجد من ذلك في الطب كتاب الفقه الرضا عليه السلام اجزف بالسيد
الفاضل المحدث القاضي امير حسين طاب ثراه بعد ما وردت اصعفات قال اتفق في بعض
مجاورته في جوار بيت الله الحرام انه اتفق جماعة من اصحابنا حاضرين وكان معهم كتاب
قديم يوافق تاريخه عصر الرضا صلوات الله عليه وسمعت الوالد قدس سره قال سمعت السيد
يقول كان عليه طلي عظم صلوات الله عليه وكان عليه اطارات جماعة كثيرة من الفضلاء
ناخذت الكتاب وكتبته وصححته فاخذ والدي نسخة من هذا الكتاب من السيد وقابل
وصححه وكان يعبارات يوافق لما ذكره الصدوق ابو جعفر محمد بن بابويه في كتاب من لا يحضره
وما يذكره والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام التي ذكرها اصحابنا ولا يعلم مستندها مذكورة

احتمال ورد

سالة

٧٠١

ضبر بن مولى المقدس الحي والمشيخة الخالي ساحب الحجاز ابن ابن من نسل الحسين عليه السلام ابن
السيد الفاضل الثقة المحدث القاضي ابو الحسين طاب ثراه بجوار ولد سنة بيت احد وسبعين كتبه
وبعد ذلك جاء الى هذا البلد بعيني اصفهان ولما اشرفت بعد سنة وثمانية عشر الف جئتكم
بهدية تفيسة وهو المختصر الرضوي على ما كانت في المكة المعظمة جائتني جماعة من اصحاب
مع كتاب قديم كتب في زمان قاضي الحسين علي بن موسى الرضا وكان في مواضع منه بخطه
وكان على ذيله اجازات جماعات كثيرة من الفضلاء بحيث يحصل العلم العادي بانه
من تاليفات من اعتمد عليه فاستنسخت منه فاعتبرته مع النسخة ثم اعطيت الكتاب و
استنسخت منه نسخة اخرى بعض الفضلاء ليكتب عليها ما كتب الاستاذ ثم جائتني
بها بعد اتمام الشرح العربي على المختصر المسمى بروضة الحقيق وقابلت بها الشرح الفارسي
ثم لما تفكرت فيه ظهر لي ان هذا الكتاب كان عند الصدوق واجبه وكل ما ذكره الصدوق على ما
بابويه في رسالته الى ابنه فهو بعبارته الا ما ندر وكل ما يذكره الصدوق في هذا الكتاب يعبر
السند بهذا فيعلم ان هذا الكتاب كان موجودا عنده لمعتمد امره وكان معتمدا عندهم انه من
تاليفات سلفه عليه وقال الصدوق اخبرني واحكم بصحته والحسين بن موسى بن بابويه
الصدوق على عبد الرحمن بن حماد العزرمي يوقار قد قال في اوائل شرح الاخبار للقاضي النعمان الصدوق عبارة
ابيه في رسالته اليه في مسئلة نظر الحدث الاصغر في اثناء غسل الجنابة ما لفظه ترجمته الا ان
علي بن بابويه اخذ هذه العبارة وساير عبارته في رسالته الى ولده من كتاب الفقه الرضوي
بل اكثر عبارات الصدوق التي يفتي بمضمونها ولم يسندها الى الرواية كما ما في هذا الكتاب
وهذا الكتاب ظاهر في ثم وهو عندنا والشيخ العدل القاضي ابو الحسين طاب ثراه استنسخ
هذا الكتاب بمكة المعظمة سنة ثلاث وستين وكان في مدة مواضع سنة خط الامام الرضا وانه
اثر بخ وربعت سورة خطه على ما رسمه القاضي ومن مواضع الكتاب الكتاب المعتبر
تصنيف
يحصل الظن القوي بان علي بن بابويه وجد على كما ما بين بان هذا الكتاب مصنف
الامام وقد جعله الصدوق حجة بينه وبين ربه وما وقع له السهو منه لم يتفق
لي الاطلاع الى هذا الموضع وسانقل منه من هذا الى اخر الكتاب انشاء الله تعالى في كتاب الحج في

عبارة فوايد ان ذكر في اخر
الامر لنستفع لعلي ابنا الصدوق
وشبهها تم والله اعلم

في تتمة رواية الحسن بن عاصم التي ذكرت في اثناء السعي ما نزل بعض الطوافا نا المشهورين
الاصحاب صحة الطواف والسعي اذا كانا في اثنى من الطواف اقل من النصف وهو بناء على ما
في الفقه الرضوي والخلوني انا الصدوق كان على ما يفتي به من كونه من تاليف الامام عليه السلام
كان يعمل بروايات القدماء منهم من كان منه ذلك ومنهم من كان يعمل على فتاوى الصدوق
الماموزة منه بجلالة قدره عندهم ثم حكى عن شيخين فاضلين معاصرين تحقيق انهما
قالا ان هذا الفقه قد بان في مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء واجازاتهم وضبط الامام
في عدة مواضع قال القاضي ابو الحسين فاستنسخت من هذه النسخة واتى بها الى بلدنا واني استنسخت
نسخة من كتاب الهداية في الاعتماد على هذا الكتاب طاب ثراه حيث قال علي بن بابويه في رسالته
وفتاوى والده الصدوق في المقنع الماخوذين من دون تغيير ويتغير يسير في بعض المواضع ومن
هذا الكتاب يتبين سند ما ذكره الاصحاب منهم الاستاذ والقاضي ابو الحسين الذي حكى عنه الفاضلون
الطواف الحاسبان ذكره السيد الجليل حسين بن حيدر العاملي الكركي ابن بنت المحقق الشيخ علي
بن عبد العالي الكركي طاب ثراه وكان قاضي اصفهان والمفتي بها في ايام الدولة الصفوية ايام السلطان
العادل الشاه التهماسب الصفوي وهو ايضا من الفضلاء المحققين والفضلاء المدققين
مصنف جميل طويل الباع كثير الاطلاع وجدت له رسالة مبسوطة في فقه مذهب الجعفرية عندنا
في غاية الجودة وكتاب النفحات القدسية في شرح المسائل الطبرسية وكتاب دفع المناوات
عن المتفضل والله المسائل ومصنف لبيان افضلية امير المؤمنين عليه على جميع الانبياء ورسالة
لبيان انه لا فخر في البيوت وهو كتاب جليل يبين من فضل وقاعة الفيل وكتاب في اجازات كثيرة
اجازة جمع تقي عن العلماء المشاهير منهم خاتم المحققين المدقق الشيخ عبد العالي بن المحقق الشيخ
علي الكركي وابن خالة السيد العارف الامير محمد باقر الداماد والشيخ العفيف الاجل الاوحد الشيخ
بهاء الدين محمد العاملي وقد وصفهم جميعهم بالعلم والفضل والفقه والنبل وفي اجازات شيخنا
البهائي له عظيم ابيات لسيما الاجل الافضل ساجيا المفاخر والحسب الطاهر والمحقق البارع
والمدقق الراسخ جامع محامد الحمى الافضال وحاسن الخلال المخلى عن رتبة التقليد المحلى عليه
الاستاذ الاشرف السيادة والنقابة والافادة والافاضة ولا تاستاذ امام اهل افضل الفقه وكثرة في علماء الفرقة

الرضا

الثانية واما المروي عنه في اجازته لبني زهرة وغيرهم من هذا السبيل الا بعد السند
الا بعد ما بحث المرء واتيقن واتضحت لديه معانيه بما لنا المتكرر من شيخنا العلامة الحلي
عن والده المقدس الحلي قدس سره وقد نقل في ذيل هذا الكتاب وهو كتاب الفقه الرضوي
حيث ثبت برواية الثقات عندكم منه من قول الرضا عليه السلام وهو نظر وقد جزم شيخنا
العلامة بيقين وبعينه حكاية النقل الحلي قدس سره فيما تقدم من كلام الشيخين
الذين مدحهما وفقهما ما يطابق ذلك المدعى ويصيبه تمام وقد اتفق لي في سنتي مجاورتي
في المشهد المقدس الرضوي على مشرفه سلام الله المعلي ان وجدت في ضمن هذا الكتاب
من الكتب التي في خزانة الرضوية تراث الامام عليه السلام وكان بخط الكاتب في نقله امر الحدث
الامير محمد وكان صاحب الرضا الى الخط المعروف بمحمد بن السكين في رجال الحديث ورجل
راعه هو محمد بن سكين بن عمار الحنفي الحافل ثقة له كتاب رواه ابوه الخط عن ابي عبد الله
قال النجاشي له كتاب يرويه وفد الله عن سنان العلامة الى ابراهيم بن سليمان وهو ابراهيم
بن حماد بن سليمان بن عبد الله بن سليمان الطليقة علامة كبير من اصحاب الرضا عليه السلام
قيل روى عنه ابن ابي عمير وهو من اصحاب الرضا والجواد عليهما السلام ومحمد بن السكين من كتاب
اصحاب الرضا وهذا النقل لم اجده لاحد من المتاخرين الا انه ملوح عنه عليه انا لمصدق
نصيحة لنا يبدو ما تقدم وما يؤيده ويؤكده ان الشيخ الجليل منتجب الدين وهو الشيخ ابو الحسن
علي بن عبيد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بن بابويه القمي قال في رجاله المرضع لذكر
العلماء المتاخرين من الشيخ الطوسي رحمه ما هذه لفظه السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد
الحسيني صاحب كتاب الرضاع فاضل فقيه كذا في عدة نسخ صحيحة من رجال المنتجب في
كتاب اهل الاهال نقلا منه والذي اراه كتاب الرضاع هو هذا الكتاب واما الرسالة المذهبة
المذهبة المروية بالذهبية وطبيب الرضا من عدة اوراق في طب سنفها الرضا
لمامون وراجعته بما ان هذه العبارة في غاية البعد والمراد بكونه صاحب كتاب الرضاع
وجود نسخة الاصل منه او انها ما حان من كتاب الميلاد انه روى هذا الكتاب عن الامام بلا واسطة
او لعله سنفه لمامون من العلماء المتاخرين الذين لم يدركوا العصر الا بعيدة فهذا بنا ما

عدد

عدد ونار من تعلل في هذا الكتاب ما يشهد بامتناع وصحة انتسابه الى الامام علي بن موسى الرضا
ومن اعظم الشواهد على ذلك طائفة فتاوى الشيخين الجليلين الصدوقين المذكورة
بمثلها به حتى انها قد ساقه في كثير من المسائل على الروايات الصحيحة والاخبار المستفيضة
واختيارها في هذا الكتاب وخالفا بذلك جملة من نقدهما من الاصحاب وهما في الغالب
يتبعان في ذلك والدهما الصدوق في المقنع وهو كتاب متين رصين لم يسبقهما الى الرواية
ولم يلحقهما احد من المتاخرين الا الشيخ الجليل طاب ثراه الاحد بالعمل بما فيه في براعة من المقنعة ١١
ان هذه الاعاظم الذين هم اساطين الشيعة وارکان الشيعة لا يقتدون الا بمن يستند
ولا يعتمدون على من يعتمد فتاويهم الى من ناهز منهم الحسن فكم بهم وسعة اطلاعهم
عليهم وعلم بانهم ارباب الصنعة حتى ان نقوم منهم الى الكتاب الشهيد ١١١
طاب ثراه في الذكرى انا اصحابنا كالمتعلمين نشرع على بعض بابويه ويرجع كتاب الشرائع
وناخذه وهذا الكتاب كما هو معلوم وان تتبعناه وتحفينا ما فيه فلم نر من احد منها على
الاخر ومن هنا يظهر عذر الصدوق في عدم نقل مسائل ابيه من الكتب التي اليها المرجع
والعمل المعول عليها فانا لو سالنا ما خزنه من الفقه الرضوي الذي هو حجة بينه
وبين الصدوق لبقلدا به فيما افتاه حاشاه من ذلك ثم ما شاء وبعد اعتمادا لاصحاب
على كتاب علي بن بابويه فانما ليس تقليدا بل اجتهادا على وجود السبب المؤدي الى العلم
بكون ما تضمنه صريح كلام الحجة الدليل الشرعي هو ايصال الى العلم الشرعي وبعض
بالوصول ما لا يتوقف في الاصيل على شيء اجزاء ولا شيء وقف الصدوق بكونه سببا لعلم الوجود
سنده على ما هو من ان الكتاب موصل بمعنى انه لا يتوقف في كونه موصلا الا على الوصول الى
الفاصل الذي لا واسطة بينه وبين الحصول من جهة الاصيل بان يكون الموصل الذي الخط
شيء دال عليه الكتاب وقد عرفت ما في توقف الاصيل على المقدمات العقلية الظاهر على كل ذي
كلام عدم تفكر وانصاف وكذا ما في توقفه على فهم الخطاب الواقعة في المتوقف على مئونة
مئونة الفقه والعزو والصوف والنكاح البيانية والحفاظ البديعية وبيني ما في فنون البلاغة
والعلوم الادبية من اصول الدين وفروعه وسائر الحدوث المتوقف حصول الوصل اليه

والظاهر قوله على حكم احدهم لان مضمون كلام المبين يجب مطابقته لحكم احدهم او ان مضمون كلام المعصوم
والافاحكم الشرع هو الذي وضعه الشارع وقرره لا ما وضعه المجتهد وقرره لكن لا يبعد شمولها
في بعض الصور مثل ان يكون الخبر بوسطة الى اخر يدل على الحكم كان ينقل الحجة
كلا ما من خبر من الحي فالموصل هو الكلام الذي دل نقله الحجة من حيث لا يتوقف كلام الحجة
وهكذا الكلام في الاجماع فانه لا يتوقف في الوصول الى الملتقم بعضه الى بعض دليل معين اخر
لا يحتاج في كونه موصلا الا بواسطة بعينه وبين الملتقم يحتاج به الا وصال استبداد ويكون الاجماع
موصلا الى الموصل الى الحكم وان توقف المتقدمين يكونه موصلا على كشفه عن قول الحجة
وعلى الاول الظاهر على كونه حجة يجب الوفاء عملا بالعادة فانا نستدل على الحكم الشرعي
بالاجماع وعلى حجية الاجماع بكونه كاشفا مثلا كما استدلنا بالكتاب على الحكم وعلى كونه حجة
عبارة عليه ولا يحتج بالاجماع على الجزء بالجزء على الحكم فانا لا نلاحظ في الاستدلال بالاجماع
جزء من الخبر الذي كشف بعضه الاجماع والباقي دلالته وكيفية تحقق اشتراط دخول
وعدم دخوله وكيف طريق دلالته فاندفعت شبهتها الواهية هي في هذا المقام انا لا اجماع
انا نريد بحجيته بحيث كونه حجة في نفسه بقدمات لا تتوقف بها وان كان لاجل كشفه
عن قول الحجة كان الدليل حقيقة قول الحجة دون الاجماع ثم يتوقف عليه قول الحجة كما يتوقف
على اللغة وسائر فنون العربية وبينها من المدارك الاصولية وهذا لا يوجب توقف
دليلية مفاد الدليل على الاطلاق والعام كما سنفصل من سائر المدارك والا لوجب عدم كل ما
يتوقف حجية الحكم دليلا عليه ولزم الزيادة على العدد المعروف بين
الاصوليين ثم تم ثم تم والحمد لله رب العالمين

اختلف في الفاظ العبادات كالصوم والصلوة والحج والزكوة ونحوها فقيل انها اسماء
للصحيحة اما لمهية المستجمعة لشرايط الصحة وان اطلاقها على الفاسدة لمشابهتها الصحيحة
فالصوم وهو ختار اكثر المحققين وقيل انها للاعم من الصحيحة والفاسدة والاول هو
الاصح لنا تبادر الصحيحة من اطلاقها ومعه يسلب الاسم عن الفاسدة وان العبادات
باسرها استغفار طلب شكر واجر والاشيء من الفاسدة كذلك ولنا نعلم قطعا ان العبادات
اجزاء معتبرة منها بتالف منها ومهيتها ولو كانت اسامي للاعم وصح اطلاقها مع فقدها
فيلزم انتفاء جزء منها او شرط في الكل بعدم جزائه وكلاهما باطل بالضرورة وان القدر من قوله
الصلوة الا بطهور ولا صلوة لا بفاتحة الكتاب ولا صيام لا لمن لم يبيت الصيام من الليل انتفا
المهية بانتفاء الامور المذكورة فلا يتحقق بحث المسامحة والحمل على نفي الصحة تارة على ما يترتب
الاثار الظاهرة وقد يصعب في مثل الانكاح والابراء كما في الاشهور والاسئ الاول في
فرجها وقلما يوجد عبادات ما نحن فيه ايضا فان العبادات امور توقيفية لا يعرف الا من قبل
الشارع وكما يسأل للاعم لها كما ثبت ذلك الا ان المرجع في ذلك الى العرف دون الشرع و
لعل المراد من قولهم ان اسماء العبادات اسماء للصحيحة ان الصحة موضوعة في نفس ما ثبت لها بل الامر
اسماء للماهيات المخصوصة التي اذا وجدها المكلف كانت صحيحة ظاهرا بان الصحة والاجزاء
من عوارض الوجود الخارجي لان معنى الماهيات كذا لا يريد انا نقطع بان المعنون من
صلوة مثلا لا يصلي الا الاركان المخصوصة دون ما لا يتحقق فلا يتحقق عنوانه ولا يحتاج القول
بانها اسماء للاعم كثرة استعمالها في الفاسدة وانتفاء ما بالصحة والمشاركة ايضا
المجاز وغيره ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولا طلاق العام على الخاص حكما ان المقصد
من هذا البحث تعيين معنى الالفاظ العبادات المتعلقة في خطاب الشرع حتى يقطع
النظر عن كونه حقيقيا او مجازيا وهذا ما لا ينبغي النزاع من كل من يتحقق الحقيقة الشرعية
والناقين لها فان الناقي لا يكون اصل المعاني الشرعية الحادثة لتلك الالفاظ بل انما ينكر
ان الشارع استعملها فيها على سبيل الحقيقة فيأتي منه النزاع في ان معنى المعاني
التي استعملها الشارع منها هذه الالفاظ هي الماهيات المهية المستجمعة لشرايط الصحة او الاعم منها

ومن الفاسدة غاية الامر ان نزاع المثبتين في تعيين المعنى الحقيقي ونزاع النافين
في تعيين المعنى المجازي ... واصل التعيين فما يفتقر الى تحقيق الحال منه كل من الفريقين
وربما ظهر من قولهم في تحرير الخلاف في المسئلة ان الفاظ العبادات اسماء للصحيحة
او الاعم ان النزاع في تعيين المعنى العرفي يستلزم تعيين تعيين الشرعي والظ
ان تحرير النزاع بهذا الوجه من المثبتين بناء على اصلهم في القول بالحقيقة الشرعية
ثم اشتهر ذلك بين الاصوليين وصار منشأ للاشتباه فتدبر من ان ذات سيدنا
سيد مهدي طباطبائي علي ولفيه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين يقول المحتاج الى عفو ربه الغني خليفة سلطان المسيفي اصلحه الله بمنه فوايد نافعة وعوايد رابعة قد صنف الفاضل المحقق والمدقق الفارع وسحت بها هوق القراطيس حين مطالعة شرح المختصر العضدي الذي هو اشهر كتب الاصول والفقهاء واعلى ما صنف في هذا الفن واحسنها اساسا وان نبيح المراد وتصحيح الفساد بقدر الامكان مشيرا في اكثر المسايل بقدر طول المباحث الى ما هو الحاصل منزها في عدة المطالب الحق من الباطل معتزها بالقصور والتقصير مستعينا بالقادر الكريم المنان عسى ان ينتفع به بعض الطالبين ويجتني به بعض السالكين واسأل الموفق والمعين شرط الجواز سلامة العاقبة اقول هذا اعتراض على قوله التاخير جايز بانه لا يمكن ان التاخير مطلقا اذ قد يكون مشروطا بسلامة العاقبة في نفس الامر فاذا مات المكلف ظهر عدم جواز تاخيره كان عاصيا فاجاب بانه لا يمكن هذا الاشتراط من الشارع لان سلامة العاقبة مجهولة للمكلف بحيث لا يمكنه العلم والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط فلا يمكنه امتثال ما كلف به فلا يتاتى منه التكليف بالحج ويرد عليه مثل ما اورده المص في مسئلة كون الامر الفوري على دليل من قال به وتقرير السيد الشريف هنا ان التكليف بالحج انما يلزم لو كان وجوب التاخير مشروطا بسلامة العاقبة اذ لا يمكن الامتثال بفعل ما وجب للجهل بانه حصل الوجوب انما اذا كان جواز التاخير مشروطا بسلامة العاقبة فلا يلزم التكليف بالحج لامكان الامتثال بانه في اول الوقت وهذا ظاهر الورود ولكن للمستدل ان يقول ان التكليف بالحج وان لم يمكن لان ما لا يمكن لا يمكن العلم بجواز التاخير اصلا لانه لا يمكن الاطلاع على حصول شرط وجوب الفعل واقع قطعا فيلزم العلم بالغير المتبة المخرج عن العهدة وحصول الظن ببراءة

تحقيق

الذمة فيكون تخيير التاخير الواجب وهو الشرع لغو اعتمادا على انه يلزم ان لا يجوز التاخير بوجه من الوجوه في الموسع وقد بينا خلافه فالمذهب المختار بل ادعى الاجماع على عدم العصيان بالتاخير وسياتيك زيادة تحقيق لهذا في مسئلة الفور انتهى وهذا واما ما ذكر المحقق الثيراني من ان هذا مبناه على انه جعل شرط الجواز العلم بالسلامة اذ لا يكفي الظن بها لان المغرور في تحقيقه تحقيق المشروط فهب ان لا باس بقوله فيه نظر لانه مع انه خلاف ظاهر العبارة لا يحصل الشرط في العباد نفس السلامة لا العلم بها وانا ذكرنا حديث العلم بها في الجواب لانه لو كلف التكليف بالحج لا ينافي اشتراط الشرط كما مر في تفريع لا ينطبق الجواب عليه اصلا لان مظنة رجحان وقوع التكليف بالحج اصلا انما هو اذا كان شرط الجواز هو العلم بالسلامة لا نفس السلامة والشرط المذكور اي العلم المذكور لا يتحقق مجهولا بل معلوما قطعا فشرط اي الجواز ان لم يكن واقعا قطعا بل لو كان وجوب التاخير مشروطا بالعلم المذكور لا يلزم ايضا تكليف بالحج لان تكليف مشروط بعلم شرطه قطعا فلا تكليف قطعا واشتاع نفس شرط الوجوب الذي هو شرط الواجب المختبر لو كان معلوما عدما لا يستلزم التكليف بالحج بل يستلزم عدم حصول التكليف نعم الجهل به يستلزم التكليف بالحج من حيث انه جهالة الوجوب والشرط يستلزم جهالة حصول الوجوب فلا يمكن الامتثال وانما يستلزم امتناع نفس الشرط التكليف بالحج لو كان شرطا للواجب المطلق اي شرطا لاصل الفعل لا للوجوب كما ستعرف في المسئلة الاتية وما تحقق فيها من هذا الاصل يعرفه المتامل فيتم الكلام حيث انه ان علمت السلامة وجب عليك التاخير او جاز لك وبعلم الان لا يعلم السلامة فضلا عن ان لا يجب عليك او يتحقق العلم لاحد ان لك تاخير التكليف وابن هذا من التكليف بالحج والحاصل انه ان جعل الشرط نفس العلم فمن الممكن العلم بالعلم بوجود هذا العلم وعدمه فلا جهل بالشرط ولا بالمشروط فلا يلزم التكليف بالحج على اي تقدير بخلاف ما اذا جعل الشرط نفس السلامة اذ وجودها وعدمها مجهول واشتراط الوجوب بها يستلزم التكليف بالحج واشتراط الجواز بها بوهم ذلك كما حررناه فظهر عدم الطائل على ما ذكره بخلاف ما ذكرناه نعم هو سيجيء في الدليل وجوابه انه لا يمكن اشتراط

الجواز العلم المذكور لانه اسقاط الجواز المتاخر مطلقا بناء على ظهور عدم حصول
الشرط المذكور فيبطل ما يجوز المتاخر من التكاليف وليس كذلك وليسقط جواز المتاخر بالكلية
فقد يلوح ما ذكرناه من قوله ولو جعل الشرط نفس سلامة العاقبة في نفس الامر فلم
يتادى الى تكليف المحال لان سلامة العاقبة وان لم يكن اختياريا للمكلف لكنه غير ممتنع
الوقوع فلم يلزم التكليف بممتنع وبه تكليفا بالمحال فلا وان كان الشرط العلم بانها
تمتنع الحصول بالعادة انتهى اذ من اين توهم التكليف بالمحال فيما نحن فيه ليس امتناع
نفس الشرط بل كون متعلقه بحيث لا يمتنع العلم به كما عرفت وسيظهر ان ليقة في مسئلة كون الامر
بالشيء مقتضيا لعدم اضداده ان كون سلامة العاقبة غير ممتنعة الوقوع لا يدفع لزوم التكليف بالمحال لانها
لا يمكن امتثال ما هو مشروط بها وكون العلم بمنع الحصول لا يوجب التكليف بالمحال لان نفس
العلم شرط الان فنفس العلم المذكور ليس بحيث لا يمكن بعلم عدمه دائما المجهول لعدمه او وجود
نفس سلامة العاقبة كما عرفت بالتفصيل وليقة ظهر فساد الايراد الذي على الوجه الذي
قرن بعد حمل الكلام معان الشرط هو العلم بالسلامة وذلك لانك قد عرفت ان اشتراط
نفس العلم وان كان للوجوب ليقة لا يستلزم التكليف بالمحال بل يستلزم رفع الوجوب
ولا يلزم من التكليف بالمحال ليقة اصلا ولا عبرة بالمذكور انما يرد على تقدير اشتراط نفس
السلامة كما عرفت وهذا عجيب من هذا المحشي فتامل فكانه يرى ذلك ما هو قيد في
الوجوب الخ لشارح الشرح بعد ذكر توجيه القوم بان المقام كانه يعتقد ان الواجب
بالنسبة الى الامور التي يلزم فعلها عقلا او عادة ليس واجبا مطلقا اذ الواجب
مقيد بحصولها فلا بد خل هي تحت ما يلزم الواجب المطلق لا بد فلا يفتقر الى الايماء
عنها بقيد للمقدور فلذا امر المقدور بان يتاتى الفعل بدونه عقلا او عادة على
ان المكلف عند الاتيان بالواجب يتمكن من فعل المقدمة وتركها انتهى واعترض عليه
المحشي الشيرازي بوجوه حاصل اكثرها يرجع الى عدم الطباق المسئلة او عبارة
المحقق الشريف على ما ذكر وما اورده عليه حق الا ان الظاهر ان هذه العبارة في شرح
الشرح اعني قوله بالنسبة الى الامور التي يلزم فعلها عقلا او عادة سهو من

الناسخ اللائح قصد نظره الى الفقرة كان فانه كيف يتصور ان يتنظم كلامه مع عبارته مع وجود
تلك العبارة مع قطع النظر عما اورد عليه من انه لا ينطبق المسئلة اذ كلام المحقق الشريف
عليه فانه كيف يستقيم ان يقال ان الجمهور جعلوا قيد المقدور واحترزوا عما ليس في
المكلف ثم ذكر ان المتم لما رأى شيئا خارجا عن غيره اذكر او لا ان الجمهور اخرجوا بقيد
المقدور خارجا بقيد المطلق اخرج هذا الشيء الخارج بقيد المقدور وكيف يصدر
هذا الكلام من العقلاء فضلا من العلماء فان كون شيء خارجا بقيد المقدور
غير ما ذكره الجمهور كيف يصير وجها للعدول عما ذكره الجمهور وايضا بعد ما كان هذا
شيئا خارجا بقيد الاطلاق فكيف يخرجه المتم بقيد المقدور فالحاصل ان هذه العبارة
وضعت سهوا والصواب في العبارة ان المتم كانه يعتقد ان الواجب بالنسبة الى
ما ليس في وسع المكلف ليس واجبا مطلقا فاذا فسر المقدور بما فسر فلا يجب اه
هذا المحشي لم يتوجه الى ان كلام شارح الشرح كيف يتنظم في نفسه مع وجوده
تلك العبارة مع قطع النظر عما اورد عليه فتدبر اذ يرد عليه فتدبر انه لا يصح
ما امر به اه فيه انه ربما قال الخصم انه يرد ويتم لم يات بالفعل المشروط به حتى يكون مجزيا
لان المتم جعل شرط الامر به فيما يكون عدمه مستلزما لعدم جزء او كيفية في المامور
به فلا يكون المكلف اتيا بجميع ما امر به لان من جهة ان الشرط نفسه من المامور به
فلا يكون المكلف اتيا به حتى يكون اجزاء بالمدعى بل ضير من جهة انه بسبب
عدمه بعدم جزء او كيفية من نفس المامور به فلا يتاتى وجوب واجب اخر وهو
نفس الشرط الذي هو الواجب وليس للمستدل ان يقول لما كان عدمه مستلزما
لعدم واجب يكون هو واجبا لانه عين التنازع فيه فالصلاة مثلا لما كانت مشروطة بالطهارة
او فعل يغير الطهارة فمن ما كان حقيقة الصلاة الشرعية مفقودة في ضمنها فلا يصح ان يقال
عليه بعد الاتيان بها ان يسقط الشروط كلها هو ما امر به لفقدان شيء فيه بسبب فقد
ان الشرط فنفس المشروط الذي هو الواجب ناقص لنقصان الشرط وليس الناقص
المفقود حين وجود الشرط فتدبر حق لو لم يكن ما امر به يلزم كون الاتيان بالمشروط بدون

انيا ايجي المامور به او فرض الاتيان بتمام المهية الشرعية الشرطية وبدونه يكون فرض محال
لانه كما لا يخفى ان بمثل هذا لا يندفع حزبان هذا الدليل فالمقدمة العقلية والعادية
فللخصم ان يقول بمثله ههنا اية فرق الكم ان لا فرق بين الشرط والمقدمة العقلية والعادية
في ذلك الا ان في الشرط لا تحصيل المهية الشرعية بدونه وفيها لا تحصيل المهية اصلا بدونها
ولا ينفع هذا الفرق في المقام والتحقيق انه لو اراد ان المقدمة مطلقا سواء كان وجوبها
حال طلب ذي المقدمة منجزا او اصالة او معلقا فلا يصح في الشرط كما في غيره ولو اراد
اتحاد الحكمين ولو ضمنا بحيث لا يتم الكلام المذكور على فرض وقوع الوجوب في العقلية والعادية
ليه وان كان اثباته مشكلا اليه ولا فرق في ذلك بين الشرط وغيره وسيجيء زيادة تحقيق
لهذه المسئلة في مسئلة ان الامر بشيء عن ضده والتحقيق الذي ذكره المحقق القمي
انما يظهر منه تصوير هذه الاية عن افادة نفي الوجوب ولا يظهر منه وجوب المقدمة
بالمعنى المتنازع فيه كيف بحيث يترتب على فعلها ثواب اخر غير ثواب ذي المقدمة وعلى
تركها عقاب اخر وظهور كونها كذلك لا يخفى لا يمكن لاحد فيه والحق ان اثبات
وجوب المقدمة بالمعنى الذي ذكرناه مشكل والمانع مستظهر فيه وتحقيق في اثباته انا نقول
المقدمة اصلا يجوز ان لكلف بتركها شرعا على حرج عليه شرعا على تركها فلو ترك المقدمة بحيث
لا يمكن فعلها واستدراكها بعد كذهاب طريق مكة للبعيد وحين وقت الفعل كالحج مثلا
فان كان مكلفا بالفعل لزم التكليف بما لا يطاق وان لم يكن مكلفا به لزم كون الواجب غير
واجب ويلزم مساواة حال المكلف الواجب عن نفسه بدون الاتيان بالفعل للاحق
شرعا وهذا التقرير لا يسقط ما اورد على الدليل ان الفعل حال عدم الشرط مقدور وانما
الممتنع فعله بشرط عدم الشرط ووجه السقوط انه من هنا الكلام بعد وقوع الشرط بحيث لا يمكن
فعله واستدراكه بعد وقيل في رده انه لا دخل لعدم وجوب المقدمة في هذا وكيف ما كان
في دفع هذا الاشكال انه لو كان واجبا نفسيا وفرضنا ترك المكلف لها مع القدرة بحيث
يمكن وضعه بلد لو كانت المقدمة واجبة وتركها المكلف عمدا عصيانا والحق ان ترك الفعل
يخرج التكليف بالفعل وان لم يكن مقدورا له ولا يكون التكليف به حينئذ الا مرجحا لامر من فعل

صادر عن المكلف باختياره كما لو ترك الحج باختياره قبل وقت الصلوة واجبا الى ترك
الصلوة في وقته مثلا فانه يصح عقابه على ترك ترك الصلوة عقلا وشرعا مع كونه
غير مقدور له في الوقت وما هذا الا لانه الذي نفسه باختياره فكفاها الشرع في تعلق
التكليف بالحج بخلاف ما اذا لم يكن المقدمة واجبة فانه يصح ترك المقدمة شرعا و
لا حرج عليه في ذلك فلو لوحظ ذلك الترك الى ترك بقي لم يمكن ذمه اصلا لانه
ترك شيئا ما تركه مشروعا بحيث لا يمكن صدور الفعل عنه وذلك مثل ما لو اوجب
شرب سم اصلا وادى الى ترك الصلوة فانه عقابه على ترك الصلوة على ترك الصلوة
صحيحة البتة فظهر الفرق وقد وقع منا بعد ذلك في المقدمة الثانية ان ترك المقدمة
المذكورة صح واذا كان حراما من حيث ان مقدمة الواجب لا يجب لكن من حيث انه
يستلزم ترك الغير على الفعل كان حراما اذ مستلزم الحرام حرام وفيه تامل ثم لو سلم
يكن رد الدليل باحتياج الاول الى انه مكلف بالفعل بعد ترك المقدمة فلم يلزم التكليف
بغير المقدور فلنا يكفي في صحة التكليف كونه مقدورا بوجه من الوجوه على تقدير من
التقديرات وان صار ممتنعا بحيث استياقا وهذا معنى مقدوريته بوجه وهو ان يفعل على تقدير
فعل المقدمة بان لم يترك المقدمة او لا اضطرارا وكيف ما كونه مقدورا بهذا المعنى بحسب نفس
نعم يشترط كونه مقدورا بحسب تعبير بكون ذلك التقدير مقدورا بالفعل في وقته
الا وقات بحيث لو وقع هذا التقدير لم يكن المقدمة لم في وقته لا يمكن له الاتيان بالفعل في وقته
وهما كما لا يخفى وكيف يمكن القول بانه يشترط كونه مقدورا بالفعل بحسب نفس الامر بحيث
لا يكون ممتنعا الغير حتى يكون من جهة احتياج المكلف ليفعل كل ما يترك من الافعال الاشياء في
انه صار ممتنعا الغير باحتياجه او لا ثم يقدم منه لزم تعقل الموجب له اولا ليجري الدليل
المذكور واكثر الدلائل الاتية في اجزاء الواجب التي لا يتصور فيها حين الامر الواجب مع اتصافها
اتفاقا وحل الدليل والتحقيق انه لو اريد التعقل بالتفصيل فالملازمة ممنوعة وكثير من الاجزاء
كثيرا ما يطلب المركب مع الغفلة عن تفصيل الاجزاء وان اريد التعقل ولو كان اجمالا فلا نسلم انه
غير حاصل في المقدمة ليفيد منه وكل ما يتعلق بالخطاب فهو في واجب اولا بعد الاعتذار

حصة الجواب على الموضوع كما يستفاد من صدر الفصل ويشير في قوله الحل واجب شرعا على ما مر
والغرض بيان هذا المعنى بذلك العبارة فما ندفع ما ذكره شارح الشرح لئلا يضل في المدفع
حيث ان يجوز واحد بهما اذ لا يخفى ان المتفق في الغير هو الكون كما سبق فما المراد
ان الجواب مخير ايضا ان الحل منه كذا كل اذا اراد تحصيل البراءة فيفعل اي فرد من افراد خلك الكون فا
هما كما على مقابلة الفعل في الواجب المخير الا الكون منه حتى يلزم تعدد جميع الافراد لان هذا
خلاف ظاهر قوله يجوز واحد بهما لان ظاهره كون الكلي متعلق الحرام في الممكن من عنه الكف
والكل ان الكف المحقق ويكون معناه اما شاء اذا المراد خلاف ظاهر منه الجواب ان الكون في
الحيز واحد في الصلوة اه فيه بحث بكن تصحيح هذا الجواب بعد تمهيد مقدمة وهي انه يجوز ان يحصل
المنع وجماعة ان النهي التحريمي وان كان هنا الوصف او لغيره كما سيجيء في بحث النهي يدل على الفساد
شرعا لا لغة وعقلا ومن خلك لما قالوا انا نتبعها مواد استعمال الشرع فيحكم بالمانع وفيه في
تحريمي شرعا كان محكوما فيه بالبطلان من فساد الذات وايضا وجدنا الامر كما يدل على النهي
التحريمي على الفساد وبطلان الذات وهذا يدل على ان كل ما هو منهي عنه شرعا النهي التحريمي فانه
الذات شرعا فلا يجوز شرعا فالنهي التنزيهي كذلك اي لا يفيد التنزيه فساد ذاته بل العبادة
المكروهة تحريما انما الصحة شرعا والمعتبر من على صحتها وعدمها يقرق بين العبادات المكروهة
والمنهي عنها بالنهي التحريمي مع اعترافهم بانه بحسب اللغة والعقل لا تقتضي النهي فساد الذات
فيها باعتبار تغاير الجهتين ولو اقتضى في الحرمة الفساد عقلا لاقتضى في الكراهة ايضا لاشتراكهما في
الاحكام كلها او لخصوصية الحرمة بالنهي التحريمي وسببه الجهة الذاتي او العرضي
الماضي والمتكلمين واذا تمهد هذا فقول الجواب مبني على هذا الاختيار فيكون مراد المجيب
ما حكما بان الصلوة في الدار المغصوبة ليس بحسب العقل من جهة اجتماع الحكمين المتضادين
في شخص واحد وان كان من جهتين حتى يتقاضيا مشتركين بين المكروه والحرام ولا يستقبل
العقل فيها تغاير الجهة فيها بالنسبة ان النهي التحريمي راجع شرعا الى الحرام الى حقيقته بعينه لا
وصفه فيصير المتعاقبان بلا تغاير في الجهة فيكون فاسدا شرعا ولو كان المكروه كما كان فيه حكما
غير بالفساد اية لكن ليس كذلك والحاصل ان مناط البطلان في الحرام ما يستفاد من استعمال الشرع

وهو اقتضاء المتعلق بالذات بدون تعدد الجهة وهذا غير موجود في الكراهة التنزيهية فانها تفاوت
شرعا بحال الذات والوصف في الكراهة تحريما فانه يضيف شرعا الى الذات غالبا وان كان
بحسب الامر متعلقا بالوصف فتفتقت الذات الحرية وهو غير في الصورة فلا يلزم من الحكم بالصحة
بما يرجع النهي الى الوصف المنفك بحيث لا يضيف الى الذات شرعا محال لا يلزم اجتماع الحكمين
في ذات واحدة من جهة واحدة الحكم بالصحة حيث يرجع النهي الى وصف الذات شرعا يتحد
المتعلق الحقيقة فالوحدة المذكورة في الجواب هو ما يستفاد من الشرع في الحرام بعد وجود
المكروه لا ان العقل لا يدرك الفرق بينهما اذ ان المتعلق في الحرام واحد وفي المكروه اثنان
فانهما في ذلك بحسب العقل واللغة بل كلاهما صحيح عقلا باعتبار الجهتين وعلى هذا لا يرد
عليه ما اورد الحشي الشيرازي من انه اذا كان هذا مع بعده من العبارة يرد عليه انه اذا كان مراد
الخصم ابطال البطلان شرعا كما ذكرت لا عقلا ولغة لم يكن لا دليل المعارضة على محل
النزاع لانها لا تدل الا على الصحة عقلا ولغة لا شرعا كما يظهر للناظر وههنا بحث هو ان
المصر اختار فيما سياتي ان المنهي عنه بالنهي التحريمي وان كان بوصفه فاسدا كما هو مذهب
ائمتنا رحمهم الله فكيف حكم ههنا بصحة الصلوة في المغصوبة وكيف الجمع بينهما اقول يمكن الجواب ان
بالصحة لغة وعقلا وانه لا استحالة عقلا في اجتماع الحرمة والوجوب في شيء واحد من جهتين
كما يشعر به مقدمة المستدل حيث قال لم يستحيل كون الشيء واجبا حراما من جهة واحدة فان
قوله من جهة واحدة يرجع في مقابلة بعض مدعى الاستحالة والمتبادر من الاستحالة التي عدمها
الامتناع العقلي وعدمه وما اعتبار بما بعده من ان النهي يقتضي الفساد والمراد اقتضاء الشرع
حكم التتبع كما فصلناه ولا مساغ بين الحكم بالصحة العقلية ههنا وبين اذا كان اعتبار
الجهتين والحكم بالفساد بحسب استعمال الشرع فثبت منه على انه النهي التحريمي غالبا في
استعمال الشرع الى الذات من جميع الجهات فيبطل شرعا وان كان العقل لا ينافي صحته فلا يرد
ههنا انتفاء بحث الصحة العقلية وان كان فاسدا شرعا بقي ههنا شيء وهو ان الظاهر ان المراد
قال بالصحة الشرعية اي في الصلوة في المغصوبة وان لم يكن مراده ههنا اثباتها فكيف الجمع بينها
وبين الحكم بفساد المنهي عنه بوصفه شرعا فالقول بان ان يبين ان الصلوة في المغصوبة بنفسها من جملة ما

الدرر الدرية في الحواشي الشريفية

من هذه القاعدة الشرعية لدليل خاص فيها بوجب عن اقتضاء هذا الغالب كما سيذكر في جواب الدليل
الثاني للحنفي والمتكلمين وامامع التنازع بان كثرة الفساد مخصوص بما اذا كان النهي عن
البيع لوصفه دون ما كان النهي عنه لغيره والصلوة في الدار المغصوبة منهي عنه لغيره اذ به
يحصل امتثال ما ذكر للحنفي المشيراليه بقوله ثم ذهب فظاهر ان لا منافاة بينه وبين قول امامه مالك الحكم
بالفساد في المنهي عنه لغيره ليس بتام والتحقيق ان مذهب امامه وابي حنيفة رضي الله عنهما ان مخالفة المنهي
على امامه لا تقتضي الصحة الصلوة المذكورة مع ان اطلاق عبارة المصنف وجريانه دليل في
الصفحة المقابلة تقتضي ايضا والتزامه ههنا في جواب الدليل الثاني للحنفي ان القاعدة الشرعية
تقتضي بطلان الصلوة المذكورة ايضا كصوم العيد لا انه خارج الدليل الخاص به لا يناسب
تخصيص القاعدة بالمنهي عنه لوصفه وجعل الصلوة المذكورة من المنهي عنه لغيره فتامل
وحاصل تخصيص الدعوى كما قاله الحنفي البزدوي بعد تزييف هذا الجواب
بان تخصيص الدعوى لا ينفع فانه في الجواب بان بين مقتضى دليلنا وبين بعض صوم يوم النحر
من تغاير عام مانع اخص بحيث انه لا يكون افراد المتناول مستلزما للعدم جواز اذ الافراد عند الحنفي
ح فحيث كان لم يظهر دليل شرعي يدل على الاستثناء يحكم بالجواز اذ بها لم يقتض له دليل شرعي
والدليل عدم جواز اقتضى الدليل شرعي جواز الصلوة على ما سيجيء والصلوة في الدار المغصوبة
لما لم يظهر دليل شرعي دل على عدم جواز اذ العدم الدليل شرعي يجوز ان يكون على ما يجيء
والصلوة في الدار المغصوبة يحكم بجوازها بمقتضى الدليل وما صوم يوم النحر فلدليل
على عدم جوازه وهو دليل قطعي لا يبقى انه الدليل المذكور انتهى اقول لا يمكن للجواب ما ذكر
من قبل المعارضة سنذكر في بحث النهي وتعال شاد ههنا ليتقى الجواب ان النهي الحنفي
شرعا ظاهر في بطلان المنهي وان كان لوصفه وبقي ما يخلف كون المنهي عنه لوصفه مستلزما
لكم يمكن ان يقال ان بين ما دل شرعي على الفساد اذ النهي التحريمي وان كان من الوصف
عنه دل شرعي على الفساد وهو وجوب قضاء الصلوة في المغصوبة كما هو وجب قضاء صوم العيد
فتقتضي قاعدة في المنهي عنه لوصفه انه عام يدل دليل على جواز حكم بالبطلان وكما استثنى ما
استثنى من عدم الجواز ولذا التزم في الجواب الثاني ان القاعدة الشرعية تقتضي بطلان الصلوة

المذكورة وانما لكنه يعارض لدليل خاص بوجب عن اقتضاء الحكم المستفاد من القاعدة الشرعية وفيه
ان كل ذلك عكس ما ذكر الحنفي من القاعدة فلا يكفي للجواب من قبل المعارضة ما ذكر وما ذكر ايضا
انه مناف لما ذكر الحنفي بقوله ولهذا سلم عدم الاجزاء اه في بيان صوم الحنفي بفساد صوم
يوم العيد من انه منهي عنه شرعا والنهي يدل على الفساد بخلاف الصلوة وفيه نظر لان الحنفية
ذكروا ان دلالة النهي على الفساد شرعا مشترك بينها بين عدم حق نقل عن مالك وهو خروج المكروه
المقبح بفساد المنهي عنه لغيره لا يفيد والحنفي في باب الصلوة على عكس ما ذكر كما لا يخفى وفي
الجواب ان بين ما مر انما هو بحسب الغلبة ههنا الصحيح المختار عقلا بناء على امكان اعتبار الجهتين عقلا
لا الصحة شرعا وهي مشتركة بين الصلوة المذكورة وصوم يوم عيد وما ذكرت من الاجماع
على فساد صوم العيد انما الفساد بمقتضى استعمال الشرع وليس الكلام ههنا فيه بل فيما
استعمال الشرع يقتضي بطلان الصلوة المذكورة ايضا والتخلف لدليل خاص بها مع انه لو تنزلنا
بالظهر ان ايضا شرعا لا يضر اذا قد بطلان الشرع لا ينافي مقصودا من الصحة لغة وعقلا لا يخفى
انه يمكن ان يخالف وتحمل الجواب الثاني على ما ذكرنا بان المراد ان ما ذكرت من فساد صوم
يوم العيد من جهة الشرع القاعدة المذكورة ونحن جوابنا هذه القاعدة في الصلوة في
المغصوبة وانه يقتضي فسادها ولا دليل خاص لاستثنائها لكن لا يخفى ان مدعانا الصحة لغة
لا شرعا بل لو لم يكن صحيحا شرعا لا يضر عدا ليه كما ذكرنا فتدبر ثم يخفى ان منافاة الجواب على ما ذكر
ان المهم الصحة العقلية والفساد الشرعي لا ينافيها الا في الصوم ولا في الصلوة المذكورة
اما ان الصلوة المذكورة صحيحة شرعا ليست فلا دخل لها في المناط لكن حقيقة الحال بين عدم المجيب
كلا ولما قلنا ان حمل الجواب الثاني المذكور في الكتاب على ما ذكر تكلف فاذ على هذا لم يكن
المناط مذكورا في الكلام مع التقرير من لا احتياج اليه هذا واعلم انه لو حمل الجواب الثاني على
ظاهره فقد مان الصحة الوادعيناها في الصلوة المذكورة لدليل خاص بها بوجب استثناها
من القاعدة الشرعية وهي الصلوة في يوم النحر على ما خرجه يقتضي ظاهر القاعدة الشرعية بطلانها
الزام علينا وهذا ينتج ان ما ذكرنا الصحة الشرعية في الصلوة المذكورة لا ظاهرا المستثنى لدليل
خاص لا الصحة العقلية لانها مشتركة بين صوم العيد والصلوة المذكورة وانما الحاجة على

ان الامر اعليك باعتبار العموم الذي يوجبه دلالته وظاهره دلالة لا يفيده الخصوص
بالصلاة المذكورة لا بد لما يخرج من ذكر الدليل المخصص الصلاة من القاعدة المذكورة فيتم
لا يلزم ذلك عزيز المسئلة في كل ما ورد فيه الامر والنهي والحكم بالصحة في الكل اذا كان في بعض
الجهتين لان مخصص العموم الشرعية للمبين في الكل وهذا ظاهر
اما تكليف الحج فيكون مركبا
اصليا لان سيفيا الظهر بطلانه مع تعدد الجهتين وان كانتا استقلاليتين فيكون التكليف
كاذكر المخصص الشيرازي في آخر كلامه وبعده دخال محل الجهة في هذا المسئلة مع ذكره
في صدر المسئلة اول لانهم امتناع التكليف بمثل هذا الحج الناشئ من فعل حرام صادر عن
المكلف اختيارا وانما المكلف باقي نفسه في مملكة التكليف بالحج بسبب حرام فعل او ترك اختيارا
ولا نهم تبع التكليف بمثل هذا الحج من الحكيم الكامل كيف وقد صرح الفقهاء بوجوب الحج على
العبد التارك في اثناء السفر ذهابا طريق مكة باختيار مع انه يستضر اخ وهو بعد
فوت وقت الذهاب صدور الحج عنه ولا يحصل في هذا الزمان الا سببا لسقوط
التكليف بالحج عنه والا لما كان له اتم بترك الحج بالبعض اثما في ترك الذهاب وهو خلاف
الاجماع واما الذي كتب الفروع كثيرة وجه الحج ان المكلف فعل او اباحتيار حراما يعلم
وقوعه في حج لا يمكنه الانتقال بدون معصية كذلك الامر المقصوص به باختيار يعلم
منه فيه فعلا ما فلما امكن التكليف بالحج مع النهي عن الغصب نعم لو صدر في اثناء الفعل
الا عنه بدون اختيار لا يمكن التكليف به لا بتقدير عليه فيما نحن فيه في صورة عدم الاختيار
يكون ما موراً بالخروج ولا نهي عن الغصب هذا قد عرفت ان ما ذهب اليه ابو هاشم
عزيز جدا لما قد عرفت انه لا دليل على اخراج هذا الغصب اللازم الخروج منه لا من عموم
نهي الغصب فبقي النهي على عمومه وما ذهب الامام من بقوة معصية القبيل والعمل في الغصب
الآن بين من الخروج متلازمين ستوط النهي عنهما بحيث فعل حرام او بعيد لان استدلالهم
حرام لا من مشروع لا يستلزم بثبوت معصية سوى معصية ذلك الحرام فان قيل
فيه الجهتان جعله شارح الشرح من قبل الامام ولا يخفى عدم انطباق كلام الشارح عليه فان
الامام لم يقل بانه منهي عنه حتى قال ان النهي والامر من جهتين بل قال ان الامتثال في المعصية
من جهتين وهذا الشارح صرح بان الامر والنهي من جهتين فانظر انه من قبل الى هاشم

المذور

المذور هل هو ما مور به او هل اطلق على المذور لفظ المامور حقيقة ايضا او اطلق عليه
فقط فان اطلاقه عليه مجازا محل خلاف منا وما الخلاف في صيغة الامر اي لفظ افعل
اخ غير مراد ههنا وسيأتي فان بعض من حرم بكون صيغة الامر للوجوب كالمهام والاكثر
منا ومن الذاهب الى ان المامور به يطلق على المذور لبقاء حقيقة اولى بحق
في كلام المهام ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص صيغة افعل وانه حقيقة في
الوجوب فيلزم من ذلك الحاكمين كون لفظ امر حقيقة في الوجوب دون الندب و
هذا سيأتي ما ذكر ههنا الان بقي عوضه ثمة من انه حقيقة في القول دون الفعل
الاصلي بالنسبة الى الفعل لانه ليس حقيقة في غير اصل معلوم انه هو بعينه مع غيره
ودليله ظ والظاهر من فعل المامور به لا يخفى ان هذا كلية ممنوعة بل الظاهر من فعل
واما فعل المذور به وجزئية لا ينفع لانه وقع كبرى للشكل الاول اتفاق اهل اللغة
على ان الامر اتفاق اهل اللغة في صيغة الامر لا في لفظ امر وليته كون بعض الامثلة
اهل اللغة للامر مجازا دليل على ان المسمى اعم من الحقيقي والمجازي وجب المصير
اليه بالدليل الذي ذكرنا ما عرفت حال الدليل المذكور فلا يجوز المصير الى خلاف الاصل
فالحق ان المذور ليس بما مور به حقيقة وثانيها ترك الاولى اقول المستفاد من
قول النهي وان لم يرد عندي ان مناط القبح عند وبين المعنى المشهور من المكروه وهو
مطلوب الكف عند مع عدم ترتيب الاثم على فعله كما قالوا في الصلاة في الحمام سنا لا ورد
عندنا ههنا ولا يخفى انه لو سلمنا النهي اعم من التحريمي والتنزيهي قيل ان الامر بالشيء هي
عن ضده لكان ترك الاولى لبقية منهيا عنه لان ما هو اولى يكون ما موراً به بالامر المذكور
فيكون تركه الذي ضده ههنا منهيا عنه ضمنا ولذا خص الحنفي الشيرازي النهي بالصريح او المنهي عنه
بالفعل ولا يخفى انه على هذا يكون الفرق قليل الثمرة ويمكن ان يبنى على الفرق بين الوجود
وعدم العدم ان المنهي عنه ما يطلب عدمه وههنا لا مطلب عدم ترك المذور بل مطلب
وجود المذور وبين وجود المذور وعدم تركه الا ان يقال ان امتثال هذا
الذي توقفات فيه منظور في استعمالات الشرع والمتنزه عنه ينبغي ان المكروه فقد يطلق على ما

العبادات والكلام انما بالمعنى المشهور وتصحيح كون العدم راجحا على الوجود في العبادات
لا يخلو من اشكال وقد قدمنا في الكراهة في العبادات انه لا يمكن تعلقه بذات العبادة من حيث
الذات والا لم يكن عبادة فهذا الكلام لو وقع في الشرع ذلك حتى يحتاج الى التصحيح بل كلما وقع
في الشرع بالعبادات فانما يرجع الى وصفها او تفرده هاهنا يمكن ان يقال في تصحيحه ان رجحان
فرد من حيث الخصوص على وجوده من حيث الخصوص لا ينافي رجحان وجود الكلي من حيث
هو على عدمه ولا يلزم من رجحان عدم خصوص الفرد رجحان عدم الكلي من حيث هو كلي
كما ترك الصلوة في الحمام مثلا لم يكن مثابا على ترك الصلوة من حيث انه صلوة تحقق بها في
رجحان الصلوة الكلي بل الثواب انما هو على ترك الصلوة في هذا المكان فاذا ترك هذا
الصواب وفات عنه ما هو بازاء فضل الكلي فاما اذا صلى في الحمام كان على خلاف ما ادرك الثواب
الذي بازاء فضل الكلي وفات عنه ما هو بازائه من الخصوص من الفرد فظهر ان حكم الكلي
والفرد متغاير وههنا يجوز ان يكون في حال الفرد وجودهما وعدمهما الكلي فان ترك الفرد
بخصوصه راجحا ويحصل به امتثال ويترتب ثواب على هذا الترك الخاص من حيث الخصوص
وكان ترك الكلي جامعا لهذا الترك الخاص فيظهر ان ترك الكلي ليس في ذاته بعنوان الرجحان
وترتب الثواب عليه وهذا ينافي وجوبه او استحبابه وهذا بعينه كان منافيا في وجوبه او استحبابه
ورجحان عدمه في ذاته على وجوده لا رجحان عدم ماله بالعرض على وجوده او بالحقيقة
للنصف الراجح عدم مقارنته لا عدمه وههنا لا ينفي الاتصاف بالذات فظهر بما ذكرنا
انه يصح اطلاق الكراهة بالمعنى المصطلح على افراد العبادات ولا وذلك لا ينافي صحتها
وترتب الثواب عليها لان لها رجحان وجودها في ذاتها على عدمها وان كان يقارن
فعلها ما هو مرجح الوجود راجح العدم يفوت بفعلها الثواب المترتب على عدمه
اي عدم ذلك المقارن فانه كان تبين لما ذكرنا من صحة العبادات المكروهة وترتب
الثواب عليها ورجحانها بالذات لم كان الرسول والائمة عليهم السلام يتركون العبادات
المكروهة وكانوا ينهون عنها بالنهي التنزيهي على ما نقل عنهم عليهم كالصوم المندوب في
السفر والصلوة في المواطن السبعة وغيرهما ولم فات عنهم ذلك الثواب من تلك الفضيلة

السلام

قلنا قد ذكرنا انه يقارن تلك العبادات المكروهة امر او فعل مخصوص يترتب على عدمها على وجودها
يترتب ثواب على عدمها فيحصل بها كان الثواب المترتب على عدم ذلك المقارن ازيد من الثواب
المترتب على وجود نفس العبادات فالتكميل ترك تلك العبادات ليحصل تلك الفضيلة
والزيادة وان فات به ثواب اخر يترتب على نفس الفعل لكن اقل منه وقال بعض علمائنا
رضوان الله عليهم الكراهة في العبادات انما هي بمعنى اقل الثواب اما العبادات لا يكون الا راجحة
او صحيحة فاذا كانت العبادة صحيحة لم يكن ما هو مرجوح فلا بد الكراهة فيها الا بمعنى قلة الثواب
اقول كان مرادهم رحمهم الله انها اذا كانت صحيحة فلا يكون بها المعنى المصطلح في
بالمرجوح الحقيقي يخرج من كونها عبادة فلا اشكال فيه وليس الجواز فلا بد الا بما يكون
راجحا الوجود والكراهة بالمعنى المصطلح ينافيه فلا بد ان المراد من الكراهة قلة الثواب
حتى يجامع الرجحان وفيه تامل من وجهين اما اولا فلانه قد عرفت انه يمكن تصحيح المعنى المصطلح
فيها فلا حاجة الى الخروج الى خلاف الاصطلاح واما ثانيا فلان قلة الثواب يوجد في كثير
من العبادات بالنسبة الى الاخرى كالصلوة في البيت بالنسبة الى المسجد وكالصلوة في
المسجد في مسجد الجامع بالنسبة الى مسجد الاعظم ويلزم صحة اطلاق الكراهة عليها الصلاة واما ثالثا
فلانه لو كان بمعنى قلة الثواب بدون رجحان العدم فلا وجه لترك النبي والائمة عليهم السلام
تلك العبادات بالكلية ونهيهم الناس عنها كما نقل عنهم عليهم السلام لان قلة الثواب لا تقتضي
الترك ونهي الناس عنه وهو خصوصا فيما لا بدل له كترك الصلوة الصوم المندوب في ايام
فانه لا يتوهم فيه انما ينهى عنه ليعد ذلك اكثر ثوابا الا ان الصوم الحضر وهو بقي
وبقي فيها ما اذا افطر في السفر بلا بدل ولعمري اذكر في المقالة في هذا المعنى الحقيق
على انا نحمد الله بمنه جواز بعض العبادات كالصوم المندوب في السفر او كراهة
اصطلاحا مع عدم رجحانه بحسب الذات لما فيه فلا ينعقد عبادة ولا يترتب عبادة تشريع
وكانه رحمه الله ظن ان المعنى المصطلح لا يكاد يجتمع مع رجحان العبادة في نفسها
عدم الجواز او عدم الصحة عبادة وقد عرفت تصحيحه فتدبر بيوع لما لا ينبغي
النفس اي لا يجوم بعدهم شامل القطعي والظني مع ان شيئا منها ليس تكون كافيا

لظهور انا اذا قلنا بعد اثبات اشتراط النية في الوضوء بعد فيه خلل ولا يوقف في كونه
مشكوكا فيه بل عدم الاشتراط فالمراد ان المشكوك فيه يطلق عليه لا يمتنع في النفس
ولا يجب عقلا اذا كان جانب الوجود راجحا فهذه عبارته واعترض عليه المحشي
الشيرازي بقوله واما ما ذكره في بيان المراد ان المشكوك يطلق على لا يمتنع في النفس
ولا يجب عقلا اذا كان جانب وجوده راجحا فهذا ان التقييد بكون جانب وجوده
راجحا لا يدفع القلق الكلي للقلق وهو انه لا يقطع اذ الرجحان من اسامل الموجود بالفعل
الا ان يحتاج بانا اذا لم ينته الى حد الوجوب ثم يخرج مستويا وكلا الطرفين مع ان جانب
النفي اقوى المراد شارح الشرح من جانب الوجود الجانب المقابل لهذا الاحتمال الذي يطلق
عليه انه مشكوك فيه لا وجود هذا الاحتمال المشكوك فيه فحاصل كلامه ضعيف جدا لا
يمتنع شرعا اذا كان مرجوحا ويكون ظرف نقيضه راجحا كما يظهر من التمثيل بالنقليات
بانه اذا قال احد الطرفين فالطرف الاخر الذي هو المرجوح يطلق عليه المشكوك فيه والجائز
اي لا يمتنع شرعا مع كون طرفها المقابل راجحا وعلى هذا ضدم القطعي والظني لان جانب
وجودها اي جانب المقابل لها لا يكون راجحا واما غير عن جانب المقابل بجانب الوجود
لانه في المثال الذي ذكره هو ان عدم اشتراط النية في الوضوء مشكوك فيه مع ان اشتراط النية
فيه مظنون كما مر جانب المقابل للمشكوك فيه هو جانب الوجود اي وجود اشتراط النية
فعبر عن جانب المقابل بجانب الوجود وتمثيله كما في المثال المذكور فحاصل توهم هذا المحشي
عدم فهم المراد من جانب الوجود وان كان الظاهر من هذا اللفظ ما فهمه لكن بالتامل
في كلامه يظهر ان المراد ما قلناه ثم ما قاله في آخر كلامه ثم يخرج مستويا وكلا الطرفين
مع انه جائز تحتي في غاية السقوط لان الامكان متساوي الطرفين يطلق عليه الجائز بهذا
المعنى بل هو جائز بمعنى آخر من المعاني السابقة نفي وجه من الجائز بهذا المعنى لا يقدح في
نفي الاباحة حكم شرعي قوله وهذا مبني على ان المسئلة مشتملة على القول بان الاولى ان
الاصل في الحكم اي لا يبقى لكون الفعل مساويا لعدم الحكم بكونه واجبا وحراما ومندوبا
ومكروها لا بد له من حصول معنى وجودي هو حكم حاكم بعدم كونه احد هذه

الامور وفاقا لاكثر المعتزلة الذين قالوا لا بد لحصول الاباحة من حكم العقل بعدم حرج
هذه الامور وخلافا لبعض المعتزلة الذين قالوا الاصل الاحتياط بنية الكف لان
العقل حسنها ومع قبحها اساءة اي استحق الحرج في فعلها وتركها في نظر العقل اي حكم
بها الحد الاحكام الا بعتد هذا معنى كونها مساءة الثاني انه حكم شرعي اي بحصل
بحكم الشارع كما هو راي الاشاعرة في جميع الاحكام خلافا لجمع المعتزلة وهذا الخلاف
قد مر مفصلا مع ترجيح صاحب الكتاب راي الاشاعرة فلا وجه لاعادته ههنا فالمقصد
ههنا هو نفي الخلاف الاول وترجيح القول الاول وهذا خلاف الخلاف بعض ببعض المعتزلة
كان فصلنا فان قلت على هذا مقصود ههنا بيان كون الاباحة حكما لم قيده بالشرعي قلت لانه
الحكم بزعمه في الحكم الشرعي وعدم احتمال غيره لما بين سابقا باعتقاده فقول الاباحة حكم شرعي
بمنزلة قولنا الاباحة حكم والحاصل انه لما بين سابقا بطلان حكم العقل بانتفاء الاحتمال
في نظره ان الاباحة اما حكم شرعي واما ليس بحكم كما هو راي بعض المعتزلة فقصدنا ههنا ابطال
هذا الراي خلافا لبعض المعتزلة ذهب الى ما ذهب اليه المحشي الشيرازي والتحقيق ان ما يدرك العقل اشتماله
على المصلحة والمفسدة وخلو عنهما اما بتنصيص الشارع بالخطاب الكاشف عن حاله صلاح بلا نفاق
الا ان عند هؤلاء البعض من جهة ان الاباحة في عرف الشرع بمعنى عدم الحرج في فعله
وتركه اما في العرف اراد بلا نفاق اتفاق هؤلاء البعض مع الجمهور والا فنفاق الكل
ظاهر البطلان لان المعتزلة انما لا يدرك العقل حاله عندهم بين احد امرين اما الحظر
والاحوط الوقف كما مر في ثالث مسالك الشبهة فتدكر ولا تغفل وكل زنا حرام واجب
يعني انه ليس هذا الواجب بالمعنى المصطلح الذي ذكر اللغة سابقا ان المراد به ان الحرام
ان كان عدم الحرام فلا يكون فعلا مقدورا لانه عدم فلا يكون مصطلحا واجبا وان كان المراد به
الكف عن الحرام فلا يكون فعلا يتركه وفاعتبار المضي في الواجب المصطلح كونه فعلا يتركه
ان المراد بالواجب ههنا ما هو اعم من المعنى المصطلح اما بناء على مذهب من قال ان العدم
مقدور ضد الحرام واجب اذ الحرام الواجب لا يجب ان يكون فعلا وعلى هذا يكون
وجوب ترك الحرام واما بناء على استقاط فرد من الكف عن الواجب بهذا المعنى مطلق

الواجب على الكف ليعم الاشتباه لا يمكن دعوى وجوبه دائما لان ظاهر الدليل يدل على المكلف
اصطناع الحرام في الغالب وكف النفس عنه يكفيه عدم فعل الحرام وان لم يحفظ الحرام والكف عنه
فقد يتم الكف عنه والواجب لو فعل فقد يفوته والنفس وما حولها يظهر توجيه الجواب المحقق
الذي ذكره المحشي الشيرازي اذ على مذهب من قال ان عدم الحرام معتبر واجب فمن
وان كان واجبا دائما لكن لا يتوقف دائما على فعل المباح بل على امر منه كما حرره المحشي الشيرازي
على بعض الاحوال لا بعينه واما على الاحتمال الثاني فالكف ليس واجبا دائما كما ذكره
دائما على فعل المباح ليعم لا يلزم كون فعل كل مباح واجبا الذي يجب دائما نفي عدم
وجوب الكف وهو حال عدم الخطور بالبال مثلا من المباحات اذ لا يصدق على شيء منها
انه يتوقف عليه واجب ولكون الشيء موقوفا عليه شيء كان واجبا على ما مر في مبحث
وجوب فليتقط ما ينبغي ورود على الجواب المذكور بان الواجب هو الكف عن
الحرام وهو فعل وجودي لا يكون في حصوله عدم ارادة الحرام كما ذكر المحشي وذلك لما
عرفت ان وجوب الكف ليس دائما ووجوب ما يتوقف عليه من المباحات حين وجوبه
لا شاهد فيه اذ مدعى الكبرى اثبات الكلية ثم لا يخفى انه يرد على التحقيق الذي ذكره المحشي
الشيرازي انه على ما ذكر يكون كل فعل مباح ما احد افراد الواجب المخير الذي هو ايهم من وجود
المانع وعدم التراخي فيكون واجبا مخيرا ولا يندفع به شبهة الكبرى فالحق في الجواب ان بين
انه لا علاقة بين فعل المباح وعدم الحرام في جميع الصور اذ المانع ما يكون لوجوده
تاثير ومدخل في عدم الشيء لا ما يكون مقارنا لعدم الشيء وكل مباح ليس بالنسبة
الى الحرام كذلك بل ما يكون كمقارنة العدم له بلا تاثير في حصول ذلك العدم كيف ولو كان
وجود المباح مانعا لتحقق الحرام والحال ان الحرام بالنسبة اليه كالنسبة المباح اليه في
نفي المانعية لزم تقدم عدم كل منهما على وجود الاخر مع تقدم وجود الاخر على عدم
ذلك الشيء اذ وجود المانع علة لعدم ذلك الشيء وليقة اذا كان عدم الاخر علة لوجود
ذلك الشيء كان عدم ذلك العدم اي وجود الاخر علة لعدم ذلك الشيء اذ عدم العلة
علة لعدم المعلول بل ذلك حينئذ وفصله انه ما ذكر في ترك قال المحشي الشيرازي هذا

الكلام مشروط بما اذا تم حقيقة المباح هو ما دون في فعله وتركه وح يبطل المندوب
والمكروه فيه اقول يمكن ان يراد بين المباح نسا وي الاذنين ولا شك ان الاذن في فعل
المندوب وتركه ليس متساويا وكذا المكروه وفيه انه كلام المحشي على ظاهر الكلام و
هذا التوجيه لا يدفعه جعل وصف ظاهر منضبط مناطا وجعل حكم اقول قيد الوصف
بالوصف لان الباعث على جعل السبب مناطا وعلامة الوجود والحكم يجد دالحكم في بعض الاحوال
دون بعض وخفاء احوال المقيد فنصيب التعلامة اذ لا الحكم يعرف من مضبوط
حصوله فلو كان الحكم ثابتا دائما لا يحتاج الى العلامة بل يحكم به مطلقا فيجب ان يكون
العلامة ايضا امرا ثابتا في بعض الاحوال دون بعض وهذا شأن الاوصاف دون الذوات
والذوات فاطما من حدوها اعتبار وصفه منها الاقتضاء الوجود اذ غير لا يتغير حاله وكذلك
جعل اما علامة لامر متغير مقيد وقيدا الوصف بالظهور ان في الوصف الخفي يفوت حكمة
السببية وهي معتبرة وجود الحكم من وجود السبب على ما قلناه وكذلك المنضبط
ثم وينقسم بحكم الاستقراء الى الوقتية كدلوك الشمس لوجوب الصلوة الى المعنوية
كالاسكار الظاهر ان مناط هذه القسمة كون الوقت سببا اوغيره فالاول هو الوقتية والثاني
المعنوية لانها امر اعم من قائمة بالغير كما هو اصطلاح المتكلمين وسببية الوقت والكل
يرجع عند التحقيق الى وجود هذا الوقت او دخول المكلف ذلك الوقت وغيرها في
المعاني والامر بين لان الشرع جعل ذلك الوقت نفسه ظاهرا علامة للحكم لا ذلك
المعاني ولذلك خص باسم غير المعنوية بخلاف سائر الاسباب فانها معان واعلم ان من يجعل
الظاهر مناط الحقيقة عده مانع فان قلت على هذا يكون ادخال عدم مثل هذه الامور في
المانع حتى يضم خطاب الوضع في السببية والمانعية فلم افرز قسما اخر قوي يمكن ان يكون
منفكا كون متعلق الخطاب الوضع امورا وجودية واذا اعتبر طرف وجود هذه الامور في
بالرابط هو السبب لوجوب الصلوة بالمعنى المصطلح من السببية التي هي من احكام الوضع
لان الشارع جعل علامة لوجوب الصلوة والظاهر ان المراد بالسبب في هذا المقام هو السبب المصطلح
كما في نظائر ما لقنوا ان بين تعظيم الوالدين وحكم سبب وجوب الصلوة فاطلق الشارع السبب عليه

تعالى كما مثل في هذه المسئلة في امثالهم او نقول اراد بالسبب هنا وفي مثله ما يسوغ ان يسمى سببا بمعنى العلة والباعث كما هو ظاهر احكام الوضع وان كان خلاف العام والمشهور في هذا المقام ثم لا يخفى انه لا حاجة ان يراد بالطهارات الطهارات من الخبث وامثاله الذي هو نزل وجوب الصلوة حق يصح جعل الحكم المشروط وجوب الصلوة كما فعله الشارح واما الطهارات بمعنى رفع الحدث والخبث كما فهمه الاكثرون فلا يتم تمثيلا لوجوب الصلوة بالمحدث اذ لا خفاء في ان وجوب اي فعل الفعل بحيث يدفع فعله وجوب قضائه ولا خفاء ايضا في ان سبق تحققه لا يتم على هذا فكيف يصح على مذهب العبد القضاء الفاسدة والمندوبة لما تقدم من انه لا يجب قضائها لانا نقول المراد عدم وجوب القضاء بسبب هذا الفعل اي لا حصول هذا الفعل الذي قلنا انه صحيح لوجب القضاء ولا شك ان صلوة العيد والمندوب والفاسدين لا يدفع فعلها وجوب القضاء فيما سوى فعلها اذ لا قائل الفاسد هنا بعدم القضاء انما يكون فعلها مدفوعا لوجوب كما اشار اليه في نفي بها القضاء استدراكا لما سبق له وجوب اقول فخرج المندوب والصحيح من تعريف الصحيح لانه لا يدفع فعلها وجوب القضاء بل وجوب القضاء رفع في نفسه الا ان يقال لو كان المندوب قضاء لكان قضاء صحيحا والمراد بكون الصحيح الفعل داعيا للقضاء اعم من ان يكون بالفعل او يكون من شأنه الدفع لو كان له قضاء كما قال الفاضل الشيرازي في تحرير العبد والحاصل ان الاستناد بالمعنى المتبادر على اخذ بالفعل او بالقوة لا يكون اعتبارا في حين العبادة الصحيحة على هذا الاصطلاح لا يتصور في حال عدم القضاء حتى يقطعها الا لمكلف به دفع القضاء اللازم على تقدير الفساد بمعنى منع لا يجوز عدم القضاء وبهذا ظهر ان قيد الفعل وخلل في عده وهذا ما ذكره الشارح وكذا لا بد ان يكون المراد بالقضاء اللازم على تقدير الفساد اعم من ان يكون لازما بحسب الواقع في حال الفساد او فرضيا وهذا ما ذكره المحشي الشيرازي فتصير خلاصة تعريف العبادة الصحيحة انه ما يدفع فعله من حيث انه صحيح القضاء الاول او المفروض في حال الفساد فلا يتوهم ان واحدا من الثاني والثلثين مغن عن الاخر فتدبر وقد يقال ان الصحة والبطلان في العبادات من جملة احكام الوضع وجه هذا القول على تفسير الفقهاء ظاهر واما على تفسير المتكلمين فغير ظاهر ويمكن ان يقال المعقول باعتبار تفسير الفقهاء

دون المتكلمين لكن لا يساعد انكار الحكم في كلا التفسيرين فلا يكون حصول شيء في نفسه اي لا يكون حصول كل من الصحة والبطلان في نفسه الشرع كما هو شان جميع الاحكام على راي الاشاعرة فلا يكون احكاما وضعيا على رايهم وحكما به بالشرع كما هو شان الاحكام الشرعية باصطلاح المعتزلة من ان الشرع كاشف لها ومنها الوضعية اي من احكام الوضع الرخصة اعلم انه حصل الاستدلال على غيره احكام الوضع ستة اعني الحكم بالسببية والحكم بالمانعية والحكم بالشرطية والحكم بالصحة والحكم بالبطلان والحكم بالرخصة والعزيمة واقول وانما عد الحكم بالرخصة والعزيمة حكما واحدا من احكام الوضع مع ان الصحة والبطلان فانه عد كل واحد منهما حكما برأسه لان العزيمة لا يكون حكما من احكام الله تعالى مستقلا بل معنى يرجع بالقياس الى الرخصة فلا بين لكل الذي بين رخصة انه عزيمة بالنسبة الى ما من شأنه لها رخصة او يتردد في انه رخصة ام لا الحكم انه هو الرخصة فان وجد هو الحكم وان لم يوجد فما عتبار عدمها وصلاحيتها وقوتها لها فان يتم وصلاحيتها الى العزيمة الى ان يقف من التم ولا يكون معنى وجوبها الخروج عما لا في الفعل ولذا قال التم ومنها الذي لم يقبل فيها الرخصة والعزيمة قم قد يكون الرخصة قد يكون والجنبة اقول المراد بالرخصة هيهنا المرخص كالاكل الميتة والا فالرخصة هو جعل العذر علامة لشرعية تعلق تمام دليل حرمة الاخر ولا يعقل كون هذا المعنى واجبا او مندوبا او مباحا نعم قد يطلق المعلم الامكان اقول المفهوم من صريح عبارة الموافق كما نقله شارح الشرح اعضاد الملة في مبحث الحج الذاتي وصح بقية دليل المعلم في محل النزاع وان كان بعض عبارته يشعر بوقوع في الحج الذاتي ليتم والعلامة صرح في شرحه بوقوع الخلاف في الحج الذاتي ولم ينقل الخلاف في الحج العادي والحاصل ان كلامهم في تحرير محل الخلاف مضطرب غاية الاضطراب وعن الحق ان ههنا خلافين احدهما في الحج العادي وهو غير منقول ههنا وقول الاشعري بجواز التكليف به منهور وعدم اختيار المعلم فيه غير معلوم والظاهر انه تابع لشيخه كما في سائر اصوله والاخر الخلاف في الحج الذاتي وهذا هو المنقول ههنا واستدلال المعلم والمحققون عدم جواز التكليف به وهو ما يناسب مذهب الاشاعرة الى الاشعري ولم يثبت ودليل المعلم منطبق عليه

771

قوله لكان المدعى مستدركا لحصول لان المحشى البنارسى لا يجيء ما في تقرير الدليل من الاستدراك اذ لا حاجة الى ان يقال بسيط الاستدعاء بل يكفي ان يقال لو صح التكليف بالمحال لكان المستحيل ممكنا والتالي باطل الى آخر الدليل اقول لما كان غرض المستدل بيان استدلال التكليف بالمحال بتصور وقوع المحال معللا لا بد له من بيان ان التكليف هو استدعاء استدعاء الحصول والوقوع حتى يلزم تصور وقوع المحال بالمعنى الذي بينه ولو لم يكن التكليف طلب الحصول والوقوع لم يستلزم تصور المحال واقعا وهو ظاهر جدا

قال المحشى لا ندعي انتظام تصور المحال معللا انما لساس الجواب ان نقول المستحيل على وجهين احدهما تصور على وجه النفي بان يتصور المحال بانه معدوم ومستحيل وليس بواقع وامثالها وهذا التصور ليس بمستحيل كتصور اجتماع الضدين منفيا بمعنى انه يتصور في الاجتماع عن الضدين وسلب عنهما وهذا هو معنى اجتماع الضدين منفيا في نفسه عين عدمه الرابطي كما ان وجوده في نفسه ليس الا وجوده الرابطي كما هو شان سائر المعاني الثانية للغير وهذا لا يستلزم الا تصور الاجتماع المطلق وتصور الضدين والحكم بنفيه عن الضدين وشيء من هذه التصورات غير ممتنع وهذا بالحقيقة ليس بتصور الشيء لما هو غير حقيقة والآخر تصور المحال على وجه الثبوت ومعناه ان يتصور حقيقة بحيث لا يتخلف عنه الا بان يتحقق تمام حقيقة المحال كتصور اجتماع الضدين المحققين وهو معنى تصور اجتماع الضدين موجبا في نفسه وهذا التصور هو الذي زعم المستدل انه ممتنع لانه تصور الشيء على خلاف حقيقته وعبر عنه بتصور وقوع المحال وتصور المحال منفيا كما فهمه المحشى البنارسي في تقرير الدليل اي المركب التقييدي من حيثية المحال والوجود فاورد عليه ما اورد والجواب انه في بيان الجواب كما قررنا وان لم يلتفت الى المتن لا يكون مطابقا لتقرير الدليل المبني على ما فهمه فان بنا ما فهمه في الدليل على انه يمكن تصور حيثية المحال حقيقة لكن لا يمكن تصور المركب التقييدي منه ومن الوجود في الواقع وبناء بيان الجواب على انه يمكن تصور حقيقة بل منفيا هو ليس تصور حقيقة بل تصور بما هو منتزع من لا صبات وهذا بعينه ما قال في البيان فظهر الجواب عما نحن بصدد من تصور الذي يدعي في الدليل امتناعه

قوله تصور حيثية المحال حقيقة وليس المدعى هو امتناع تصور المستحيل معللا بل على وجه النفي ليس تصورا حقيقة بل تصور حيثية فاذكر المعترض وهو امكان تصور المحال على وجه النفي لا يضر المستدل ما بقي قبل البيان وبعده كلام واحد سنا طه الفرق بين تصور المحال على وجه الثبوت والنفي لكن بين في البيان طريق تصور اجتماع الضدين منفيا وسماه قائل شارح المنح ان ما ذكره طريق تصور المحال على وجه النفي وهو احد طريقين ذكرهما الشيخ في الشفا في بيان تصور المحال وان ما ذكره قبل البيان طريق آخر له وهو لطريقين النفي وان الجمع بين الطريقين غلط ليس كما ذكر ليس غرض المتن من تصور المستحيل منفيا الطريق الآخر المنقول من الشيخ بل غرضه سنا ما ذكر في البيان وعبر عنه بتصور المحال منفيا وما ذكر المحشى البنارسي في بيان الجواب بقوله ان معنى هذا الكلام ان المحال هيهنا تصور نفس المستحيل وسلبه ونفيه لا نفسه بل ما ذكر في اثنائه هو تصور المستحيل من حيث انه ثابت في الخارج وذلك غير لازم من الحكم باحالة فظهر فساده ليته لان مدار الجواب كما بيناه في الفرق بين تصور المحال منفيا وبينه صفة وان اللازم ههنا تصور المحال منفيا بالمعنى الذي ذكرنا وليس المنافاة الفرق بين تصور حيثية المحال من حيث انه ثابت وما قاله المحشى بعد هذا بقوله وما ذكره بقوله وبيانه وهو ما فاده كلام المتن غير مسلم عليه اما اولا فلانه بين الامر بما فاده المبتصور اجتماع الضدين بانا نتصور اجتماع المتخالفين ونحن نحكم بنفيه عن الضدين فهذا يدل على ان حيثية المحال الذي هو اجتماع الضدين غير متصور وما سبق عليه مبني على انه ثبوت المحال لنفيه على ما هو المتفاهم فظهر فساده ليته لان بناء الامر في البيان ليته ليس على ان المتفاهم تصور اجتماع الضدين كما توهم بل بناء على ما اذا لم يتصور اجتماع الضدين مثبتا بل منفيا وتصور بيان كيفية تصور اجتماع الضدين منفيا على ما حررنا سابقا فان تطبيق ما ذكر في البيان على ما سبق عليه ليته حوله واما ثانيا فلان المراد بالثبوت ههنا ثبوت الاجتماع الضدين وبما سبق هو ثبوت اجتماع الضدين في نفسه والثبوت ههنا مقابل النفي الرابطي وفي الاول مقابل نفس الامر المفهوم من الحيثية في الكلام تشتبيه واضطراب فظهر فساده ليته لان الاجتماع كما هو من المعاني التي ليس

وجوب تحققه في نفسه الا وجوده الذي يلي فهو فوق ثبوت الاجتماع في نفسه وهو ثبوت الاجتماع
للضدين ولا معنى لجعل ذلك مما لا يدخل الثبوت في الاول والعدم هو الثبوت في نفسه لكن لما
كان ثبوت اجتماع الضدين في نفسه هو ثبوت الضدين صرح بها احترازا عن توهم ان الذي يحقق
حال من الاضطراب والتشويش فاذكر هذا الصحيح ان غاية ما في جهة ان يقال المراد بثبوت الشيء
اصل الجواب لا بيان الجواب المذكور بأنه جواب من عند نفسه تكلف مستغنى عنه فتامل
وتدبر وتظهر من تضاعيف الكلام انه لا يرد على الدليل بعد تقرير الجواب وتوضيح المراد
من الدليل الا الايراد الثالث الذي اورده المحشي الشيرازي على الدليل واستشار هيهنا اليه
بقوله على الايراد الثالث الآتي وانت المتبحر ان على ان اللام المركب التقييدي ثم ليعلم ان الايرادات
الاول من الايرادات الاربع التي اورده المحشي الشيرازي على شارح الشرح مفترقة بين تضعيف
بيان الجواب وبين تقرير شارح الشرح كما لا يخفى على المتأمل فلذا فصلنا جملة وجوه الجواب بحيث
يتم مدار الاجوبة الثلثة على القول بمغايرة الماهية الذهنية والخارجية بالذات كما هو رأي
بعض بان يقتضي معيار منكم ان الماهية الذهنية غير مستحيلة لثبوتها في الذهن فان
في الذهن لا يكون مستحيلا والماهية الخارجية هي المستحيل وهو غير ثابت في الذهن فلا يكون
المستحيل ثابتا في الذهن فلا مستحيل غير ثابت والثابت غير مستحيل هذا خلاصة الجواب الاول
وانه يلزم على مقتضى دليلكم ان المحكوم عليه في قولنا المستحيل ممتنع ثابت في الذهن ان الحكم
بالامتناع ليس بصادق لان المحكوم عليه اذا كان ثابتا في الذهن كيف يكون ممتنعا فيحكم بالامتناع
على ما ليس بممتنع فقولكم الحكم على الممتنع بامتناع محكوم صادقة مطلقا وهذا خلاصة الجواب
الثاني وانه على ما ذكرته من ان الذهني ممكن ثابت لا يكون الحكم بالاستحالة عليه ممكنا لان الحكم بالا
والامتناع على الامر الخارجي فلا يكفي في صدق هذا الحكم ثبوت الماهية الذهنية لان حكم
الذهن على الخارج ليستلزم ثبوت الماهية الخارجية للمستحيل لانه هو المحكوم عليه وقد ذكرنا
ثبوت الماهية الخارجية بتبع في الذهن لانه تصور الامر على خلاف ما هو عليه فثبوت الماهية الذهنية
للمستحيل لا يكفيكم في صدق الحكم على المستحيل بالاثبات مطلقا بل ثبوت الخارج فاذا ثبت معاشر منكم
فلا بد زاد هذا خلاصة الجواب الثالث والكل منيف لان التحقيق ان الاشياء باعيانها اصالة

في الذهن والماهية الذهنية غير الخارجية وان الثبوت الذهني لا يجامع الاستحالة الخارجية
لان المحكوم عليه بالاستحالة هي الماهية لكن الاستحالة عبارة عن امتناع الوجود الخارجي فلهذا
الملازم لتقرير الدليل ان تصور الثبوت الذهني للمستحيل لا يكفي في التكليف لان التكليف
بالشيء عبارة عن استدعاء وجوده في الخارج فلا بد من تصور وجوده الخارجي حتما فلا
المعترض بقوله وذلك كاف في طلبه ومكلف والجواب على النهج المذكور في الشرح وان امكن
حمله على هذا الجواب كما فعله المحشي الشيرازي الا انه لا يلائمه قوله المحشي كما الخارجي مستحيل
مطلقا بالتفريع والتزوم فانه مستدرك بان كون الخارجي مستحيلا مفسدة يلزم من معرفة
المفهوم كما مر الجواب عليه اولا فان الكلام على كل من التقادير لا بد من تصور والتشويش

وكل من علم ممتنع قبل تمكنه من الفعل المأمور به اولا من علم انه ممتنع من المكلفين
انه يموت قبل ان يقدر على الفعل الذي امر به اي قبل ان يتم له ما يتوقف عليه وجود الفعل
مثل المعاصي في انه مكلف بالفعل مع انه لا يقدر على الفعل اصلا اما بعد الموت فظاهر واما
قبل الموت فلانه لا يتم له ما يتوقف عليه وجود الفعل مع انه حصل له ما يتوقف عليه وجوب
الفعل كما لو مات بعد تمام ما يتوقف عليه وجود الفعل وانما الخلاف في انه مكلف بالفعل قبل هذا التكليف مكلف بالفعل
مع انه يستحيل صدور الفعل عنه لعدم قدرته عليه اصلا واما قبله فلانه من علم انه يتم له ما يتوقف عليه وجود الفعل
لا من كان كذلك فلا يلزم التكليف بان من يموت قبل تمكنه من الفعل لان لا يعلم المكلف موته
قادرا في نظر المكلف فصدور الفعل عنه ممكن في نظره فلا يلزم التكليف بالجمع لانه لا يكلف
الا بما في نظر المكلف واما من يعلم المكلف موته لا يكون قادرا في نظره فليس مما التزمناه
ح واما قال الفاضل الابهري في بيان غاية ضعيف الموت قبل تمكنه من الفعل هو ان لا
علم الله تعالى بموته بعد تمكنه من الفعل المأمور به وتركه ليس كالقاضي بالموت العادي وذلك
بعد تسليم لكن ينبغي ان يعلم ان المراد بعدم تمكنه من الفعل عدم امتداد الذي يكون
من الفعل الى آخر بخلاف عدم التمكن في الفرض فانه قد يكون لعدم بعض وقته وعدم التمكن
مطلقا يقال له ما قال المعترض فيه من وجوه الاول انه بعد ما صرح بان المراد بعدم التمكن
عدم اقتدار ما الذي مع الفعل لا معنى لقوله من علم انه يموت بعد تمكنه من الفعل المأ

بدون ذكره لان بعد التمكن هو بعد الفعل بناء على ان القدرة مع الفعل كما صرح به فتكليف
بعض الزاني حق ويكون عاصيا والثاني ان عدم ارادة امتثاله مطلقا حتى بالنسبة الى
شرايط التكليف لا يستلزم ارادة عدم الامتثال الذي مع الفعل لجواز ان يراد من عدم
التمكن عدم الامتثال باعتبار عدم شرايط وجود الفعل مع حصول شرايط التكليف فلا
يلزم كونه غير مكلف كما مر فتامل ينبغي ان يعلم ان مع جهة الثالث انه مع تقريره تصريح الاصل
المتن فانه مثل العاصي في انه مكلف بالممتنع من علم الله تعالى انه يموت قبل اداء الفعل كما صرح
به الايجاب لبيان امتناع صدور الفعل منه قبل الموت من الشبهة اما ان خلاف على تقدير الحال
فرع لا يبقى بينه وبين ما سبق عليه كثير فرق لا بتغير المثال واما ان منهم ان القدرة مع الفعل
فالم يفعل المكلف فلم يقدر عليه فيكون ممتنع الصدور منه وقت مع استمرار الحدث
العلم لا يبقى بينه وبين ما سيأتي بقوله لان المكلف لا قدرة له بحال الفعل كثير فرق لا يتغير المثال
الرابع ان محل البيان انه ينبغي ان يراد بعدم التمكن عدم الامتثال الذي مع الفعل الاعم الا تقدم
مطلقا فيجري في عدم التمكن في النسخ ليثبت بلا فرق لان قبل مجي الوقت لا يكون مكلفا حتى يجي
التكليف بالحج فتامل بخلاف عدم التمكن في النسخ لا لاختيار عنه [illegible] منه حال التكليف
غير مستطيع ان اراد بحال التكليف حال الخطاب وهو الزمان المتقدم على الزمان الذي
اقتضى التكليف وقوع المكلف به فيه فلا نسلم كون المكلف حال التكليف بهذا المعنى غير مستطيع
يستلزم التكليف بالمحال وانما يستلزم لو كان المكلف غير مستطيع في الزمان الذي اقتضى
التكليف وقوع المكلف به فيه لان المعتبر من التكليف بالمحال التكليف المتنجز في هذا الزمان
وان اراد بحال التكليف ما يشمل زمن وقوع الفعل من الزمان الذي اقتضى التكليف وقوع المكلف
به كما هو الظاهر فيمنع قوله كون الفعل غير مقدور بالقدرة التي مع الفعل مع حصول الشرايط
السابقة على الوجود لا يستلزم استحالة الفعل المستلزم كون المكلف غير مستطيع لان حاصله
يعني عدم الفعل وهذا لا يخرجه من امكانه نعم لو كان غير مقدور بالقدرة السابقة [illegible]
معنى القدرة عند المعتزلة من الشرايط السابقة غير حاصله لزم استحالة الفعل فتم
فرواية احدهما ما ذكر لم لا يمنع تصور الوقوع وحاصله ان النزاع كما مرت سابقا في الحال

ب

بناء على انه ممتنع النقيض وما ذكره بعض الافاضل من كونه ممتنعا بالذات لا يكون نقيضه
وان كان ممتنعا لغيره فهذا قال الفاضل الابهري الحق بطلان جميع الممتنع بالذات كالجمع بين
النقيضين وعلى الممتنع لغيره كالمفقود شرطه ولا يمنع على الممتنع بالعادة وهو ما يتعلق
به القدرة الحادثة الكاسبة للعبد عادة ومحل النزاع هو الاخير وما ذكره لا يبعد منه
ان سلم ان علم الله تعالى وخبره بعدم الوقوع سبب لامتناع وقوعه وهو ممنوع لان العلم
مانع للعلم ومعلوم تابع للوقوع لا سبب له ولهذا المنع اشار بقوله واما ممتنع لغيره من علم
الله بعدمه فانه انما يستعمل في امثال المشكل النسبي اولا فيتجه لان محل النزاع لو كان هو
كذلك كان ما حمل المصنف على امتناع التكليف للتكليف بالحج فانه من نصوص الوقوع فيه
على النزاع لانه فالحج الا انه خطابا وايضا على ما ذكره يجب بدل قوله الثمانية ذكر ممتنع
متصور واما ما كان نقيض ما امتنع الاخرى فلا مع الشرح فان الله تعالى يعلم انه
يفعل بتعيين الفعل في ممتنع الزنا ولا يفعل بتعيين الزنا وممتنع الفعل فيكون التكليف
اما بالممتنع وهو انه يكلف بالمستحيل واما بالواجب فيكون تكليفا بما ليس في وسعه
وهو المعنى بتكليف المحال بل في كيفية القدرة مع الفعل وكون العباد مخلوقة لله تعالى
بل هو تكليف بالمستحيل الذي هو ايجاب ما يجب وجوده لا نسلم انه لا يكون مستحيلا
ايكن حجة بذلك لا ايجاده قال الفاضل الابهري ما ذكر في جواب لا يخفى ما فيه من
التوجيه لان ما ذكره مقتضى اجمال القول لان العاصي اولى توجيهه ان تعلق علم الله تعالى بحاله
الفعل ان كان سببا لامتناع الطرف الاخر كان سببا لوجوب الطرف الذي تعلق هو به
الوجوب والامتناع في طرفي النقيض متلازمان وجواب المعترض انما يتوجه بامتناع
امور بيان عدم اجرائه في صورة النقض وعدم تخلف الحكم عنه وتحقق المانع بهما ما
منع كون تعلق علم الله تعالى سببا لوجوبه وامتناع نقيضه فممنوع كون الوصف العلي
موثرا في الحكم وليس بدفع النقض بل غايته رام النافي وحقيقة المعنى الثاني ان
من قال انه لو علم الله تعالى انه لا يقع يجب ان لا يقع ويمتنع ان يقع [illegible] بسبب
والامتناع لما تقرر ان العلم تابع لا سبب لانه لو وقع لانقلب جهلا فهذا القائل جعل العلم

لان الخبر مانع لما تقول خلافا لمن قال بانه لا يمنع العلية لاحد بانهم بنوا دليل الخصم حتى يكون غاية مرام الناصح اذ بناء دليلا لابي على خلاف بل على كون العلم دليلا للامتناع والمعنى بانه يكون دليلا لا وجوب اليه بحيث يكون ضده ليمتنع بل على تحصيل الحاصل بيد انه يحصل الحكم بالاستحالة فيه لان قائلا ان يقال فيمتنع بمثل هذا اصل دليله ايضا بان يقال هذا تكليف بما يكون عدم وقوعه مستندا الى العدم فعدم العلم بالواقع العلم دليل على ذلك وليس ما يقتضيا الاستحالة وليس هذا تكليفا بالمحال الذي هو الممتنع والحاصل ان شبهة الخصم اما مبنية على توهم كون العلم علة واما على ان وجوب العدم الذي بدل عليه العلم وان كان من قبل الكف بموجب كونه مقدورا فالتكليف به تكليف بالمحال وعلى التقديرين شبهته جارية في المواقع اما على تقديم العلية فظاهر واما على النافي فلانه اذا كان العدم الواجب من قبل الكف المقدور به فيلزم عليه ان الوجود الواجب من قبل الفعل المقدور به ايضا فما قيل في الكلام في انه لا يلزم عليه تحصيل الحاصل الذي هو الحق في مراتب الوجود لانه لا يلزم من التكليف بغير المقدور ما ذكر من انه يلزم عليه بناء على توهم تكليف بالمقدور في مراتب الوجود ليتم او يمنع بنيانه دليله والكلام الذي شرح في ذلك لا في لزوم تحصيل الحاصل حتى يكون الخلاف لفظيا الخ والمعنى المشهور على انه لا يبعد ان يقال ما ذكر شارح الشرح بقوله لانا نقول في جواب النقض بالتقرير الذي ذكر في قوله ليس منع فعلي على امتناع كون سبب الوجوب حتى يكون غاية مرام الناصح بل منع كون التكليف ايجاد ما يجب بوجوده سلمنا ان رفع تكليفا بالمستند بانه يكون ان يكون الوجوب الواجب بسبب العلم هو الوجود الحاصل بهذا الايجاد المكلف به لا ايجاد اخر حتى لا يكون طلبا للحاصل لكن هذا لا يحاسب جواب النقض بل هو منع لدليل في سورة النقض ثم اعلم ان مقصد تقيم يلزم تكذيبه اعلم ان شارح الشرح بعد ما نقل كلام الفهم الشارحين لهذا المقام وزيفه قال ولا اعلم الفرق المحقق من ذلك وبين ان مقصد يقول ان لا يصدق بما لا يستلزم ان لا يصدقه وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون عدما لا يستلزم انه اذا صدقه هذا الاخبار استلزم الا يصدق فظهر ان قطعا ان نصدق في جواب ذلك وهذا حكم على ان ما خبر به النبي من انه لا يصدق في نفي اسلام وهو معنى تكذيبه لان

واما خبر انه يجوز كون التصديق مستلزما لعدم التصديق كما في الاستحالة ولا حاجة الى استلزام التكذيب المستقر الى توسيط العلم فقال اذا صدق بانه لا يصدق اصلا فقد علم صدور هذا التصديق عنه لكن لا يلزم الا عدم مطابقة المصدق به وهو انه لا يصدق فالواقع فلا يلزم الا تصديقه الخبر كاذب وهذا غير مستلزم لعدم هذا التصديق حتى يلزم من وجوده عدمه فخلاف ما اذا علم صدور هذا التصديق عنه فانه يخرج عن كونه كاذبا المصدق به اعني عدم التصديق اعني مرفع تصديقه فيلزم من وجود هذا التصديق عدمه فظهر ان توسيط العلم مفتقر اليه لبيان ان استلزام التصديق لعدم التصديق لا استلزام التكذيب وبين عدم التصديق بالتكذيب لا حصول لهما فلا من التكذيب ثم ورد على هذا التقرير انا لا نسلم ان المخبر به عدم التصديق في نفي اصلا بطريق السلب الكلي حتى يلزم من تصديقه وقوع العلم به يلزم من وجود هذا التصديق عدمه بالمرة بل المراد رفع الايجاب الكلي اي الايمان عن جميع التصديقات فيكون في صدق الخبر سوى رفع المجموع من حيث هو مجموع فالتصديق حينئذ اما باق فيكون الخبر صادقا او يكون رفعا بالاستثناء فان عدم التصديق بالبعض داخل في مفهوم رفع الكل سواء كان ارادة السلب الكلي او رفع الايجاب الكلي واذا لم يصدق بشيء ما به البعض من حيث انه جزء فالبعض يتضمن الخبر مستلزم السلب الكلي من هذه الحيثية وح فلا وجه لحمل المكلف بالتصديق بهذا الخبر من حيث انه قول البعض وهو يعلم انه اذا صدق بهذا الخبر من هذه الحيثية علم عدم تصديقه واذا علم عدم تصديقه بانه لا يصدق اصلا من هذه الحيثية فيلزم من وجود هذا التصديق من هذه الحيثية عدمه من هذا الحيثية وهذا احسن تقرير لهذه الشبهة وقد وجه على وجه لا يحتاج الى اثبات السلب الكلي في مفهوم الخبر بان المراد جعل المكلف بالتصديق بجميع ما جاء به البعض من جملته انه لا يومن فهو مكلف بالتصديق بانه لا يومن وعلى هذا لا يصح تكليف الايمان لانه لو اجتمع التكليفان لزم اجتماع الايمان مع التصديق بانه لا يومن وهو يعلم انه لو علم انه يصدق بانه لا يومن وهو يعلم انه مصدق بالتكليف بشيء وبما يستلزم يقتضيه على التقرير الاول التكليف بشيء ليستلزم عدم نقيضه فكما قيل في دفع الشبهة على التقرير الثاني ان التكليفين المجتمعين على تقدير ان احدهما ان يكون اتيان الكافر وعدم اتيانه بكل واحد من الكلمات هما

٥٦١

بهذين التكليفين ولا حاصل له في حصول التكليف بالاخر وكذا عدمه كالتكليف بالصلوة مع
فان كلا منهما تكليف مستقل برأسه بحيث لو صلى المكلف لا يسقط عنه الزكوة وكذا العكس
وفي اجتماع هذين التكليفين لا يمكن المكلف على الاستقلال الا يجمع المكلف به باحدهما مع
المكلف به بالاخر فكذا لم يمكن جمعه كان المكلف مكلفا بالمحال اذ لا يمكنه الاستقلال الى الخروج
ان يكون عدم اتيان المكلف باحد التكليفين سببا لحصول التكليف بالاخر بحيث لو اتى المكلف
بالمكلف به الاول لم يحصل التكليف بالاخر اصلا والمفروض ان التكليف الذي بالاسلام
سبب للتكليف بالجزية ولو اسلم لا يكلف بالجزية اصلا فاذا اجتمع هذين التكليفين عدم
اتيانه بالمكلف به الاول وفي اجتماع هذين التكليفين يمكن المكلف من الخروج عن عهدة التكليف
بان يفعل المكلف به الذي يكون عدمه سببا للتكليف بالاخر وح لم يكن التكليف بالاخر وقتيا
فلا يلزم الجمع بين ما يكلف به بالتكليف بالاخر مع التكليف به بالتكليف الاول حتى لم يكن جمعها
محالا لزم ان يكون الخ فان في المثال الذي ذكرناه لو اتى المكلف بالاسلام لم يبق التكليف بالجزية
واضحا عليه حتى يلزم جمع الجزية مع الاسلام وهو محال والحاصل ان جمع هذين التكليفين لا
يقتضي جمع المكلف بهما معا حتى لو كان متنافيين لزم التكليف بالجمع اذا عرفت هذا فنقول التكليفا
المختلفتان بما نحن فيه اعني التكليف بالايمان والتكليف بالتصديق بعدم الايمان من هذا القبيل
فان التكليف بالتصديق المذكور انما نشأ من عدم الاتيان بالايمان فانه لو اتى لم يقع اصلا ثم
بعدم الايمان فلم يحصل التكليف بالجمع بالتصديق بهذا الاخبار ولما لم يمكن من علم امتنع عدم
ايمانه فحينئذ لا يكلف بالتصديق به وكما قلنا في المثال المذكور فكذلك قلنا بما نحن فيه اذ انا
جعلنا يمكن في نفس صاحب النظر بحيث يمكن من حاله من الخروج عن عهدة التكليف بدون جمع المكلف
بما بان يفعل الايمان فلا يحصل التكليف بالتصديق المذكور حتى يجب عليه جميع الايمان
ولم يمكن فحاصل الكلام ان اجتماع هذين التكليفين لا يقتضي جمع المكلف بهما معا حتى يلزم
التكليف بالجمع بل يمكن الاستقلال بكل واحد منهما فاذا لم يقع الاتيان بالايمان
و قد يمكن ان يجاب عن هذا الكلام الى قوله التكليف بالجمع ان يقال من فعل المكلف والتزام انه لا
فاه فيه كما عرفت فحينئذ ان بعد وقوع الجزية لا يمكن من الايمان لمدافع والحيلولة بعدم الوقوع فلا

هذا كلام احترنا به مع جملة ما فذكرنا وما في دفع الشبهة بالقدرة الاولى يمكن ان يقال ان
اجعل مكلفا بالتصديق بهذا الخبر من حيث انه اخبار النبي ﷺ حتى يلزم تصديق بتصديق
النبوة فان هذا التكليف كما عرفت انفا تكليف سرتب على عدم ايمانه كالجزية في المثال السابق
فحاصل هذا التكليف انه قبل الموالم يؤمن لما لا يؤمن ما عطى الجزية وليس المراد انه اعطى
الجزية من حيث انه امر به النبي استنادا الامر النبي كيف والايمان جامع هذا الجهة بل
بالنبوة ح لا يلزم عليه الجزية ولم يكن ما اعطاه جزية فظهر ان التكليف الذي اشتمل من عدم
الايمان كالتصديق في مثالنا هذا والجزية والجزية في المثال المذكور لا يعتبر في الاستدلال
بما نبا الاستدلال من حيث انه امر به النبي ﷺ مدفع الاشكال فتأمل فيه وقيل في دفع الشبهة
ان هذه الاية واستدلالها امامية انما هو بعدم الايمان مطلقا مفيد حقيقة بعدم هذا
القدر لهم الايمان مع لا يلزم على عدم ايمانهم مطلقا فاما عدم يمكن جمع التصديق بالجزية ان
يكون وقوع الايمان مع الهداية والجزية كاصبان لوقوع عدم التصديق بالجزية
اظهر يكون الاخبار لا للعموم لتعريف الخطاب الى المنوع في الاية فانظر لا يشترط في
التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل قوله مدار هذا الخلاف على شيء واحد
علم الشرط اشترط عدمه فانهم توهموا ان الفعل في حال عدم شرطه كان وجود المشروط بدون
الشرط ح وهو توهم فاسد فان وجود المشروط بدون شرطه ح كما في زمان عدم شرطه وانما
فيه الشرط بالشروع مع ان التوهم الذي نسبه الى الخالف مشترك بين الشرط الشرعي والعقلي لانه لما
كان شرط الشرعي الذي كلامه فيه وهو الايمان مكلف به شرعا برأسه مع قطع النظر عن كونه
مقدمة للمشروط فلا يلزم من عدم التكليف بالمشروط في حال عدم الشرط الشرعي امكان اخلال
المكلف من التكليف بدون الاستدلال المطلق بان لا يفعل الشرط حتى يجب عليه الاتيان بالشرط
الشرعي برأسه وانما ذلك يوجب عليه المشروط بخلاف الشرط العقلي فانه لا يجب عليه الاتيان به
الا لكونه للواجب فاذا فرضنا انه لم يجب المشروط الا مع وجود هذا الشرط فمع عدمه لم يكن
مقدمة للواجب ليجب فلم يجب على المكلف في اصلا الشرط ولا المشروط وارتكابه بقبح جدا
فلذا لم يقع الخلاف فيه وهم يفعلون ذلك اي يغرضون المسئلة في بعض صورها

والاكثر على جوازه هذا الفن تقريبا وتمثيلا وما قبل في حل هذه العبارة سوى ما ذكرنا
فتدبر جدا والدفع اما في جوازه اصلي وفي وقوعه اي في جواز التكليف بالممتنع مع علم
الامر بانه اصلي وفي وقوعه كلام في المادة المخصوصة لا في اصل المسئلة وعلى هذا ينطبق
دليل الجواز فقط والوقوع على الوقوع ظاهر كما ستعرف فثم لنا مقامان احدهما
الجواز اي الجواز في هذه المادة ودليله انه لو لم يجب في هذه المادة لكان لفقدان الشرط
لكن التكليف في هذه المادة مع فقدان الشرط من الحدث ومع غيره مما ذكر ظاهر قطعا فثم
مانعية الفقدان تنهض في التكليف في هذه المادة لمنع مبدأ الدليل في هذه المادة على مجرد
الجواز دون الوقوع وما ذكر يقيب قوله والوقوع بقوله ودليله قوله فثم ومن بفضل
اه يدل على الوقوع فانطباق الشرح على المتن لتضح المقام اه بالقصور والعجب منهم انه كيف
يقع منهم الغفلة عن فرض المسئلة في هذا الجزئي وانه على ما قالوا كيف يكون الدليل على هذه
المسئلة فتدبر انظم الحقير الخ واما اتفق بليه الحسيني من الخبط في المقام فلما ستأتي
الشرح معترض على الشرح بعد جعل المدعى في الشرح اصل المسئلة ان دليل الجواز على التفريع
يدل على الوقوع ليتم وجه المتن بانه ساكت عن تفصيل الجواز والجواز والوقوع واصل
المسئلة وانما المفصل في الفرع وما يمثل بالدليل جوازا ولا وقوعا كما توهم الوقوع بعض الاصل
المسئلة وبعضها للفرع ولا يخفى ما فيه من تشويش الكلام مع انه خلاف صريح كلام المتن
من قوله الوقوع ومن بفضل اه وغيره واما الفاضل الاجهوري فاعتذر بان ما يدل على الوقوع
يدل على الجواز بطريق اولى فنهض جعله دليلا على الجواز ويرد عليه ان تخصيص الجواز انه
بالقطعية والوقوع بالظنية تخصيص فاسد واما المحشي البنارسي فتخير في حل المقام وقال اعني
ان الجواز والوقوع قطعيان في اصل المسئلة وظنيان في هذه الصورة وهذا تحقيق
المقام بنحو مقصود لا كلام المتن والشرح فتدبر قوله والا لو كلف الكافر بالفروع هذا دليل
من المخالفين على استحالة هذا التكليف لا يجب وجود عدم الوقوع كما توهم شارح الشرح وتضرر
انه لو كان لزم الصحة والشارح ما تقدم اعني وقوع التكليف مثلا في الاحتمالات وهو الحق
فثم بان نسلم وجود الحدث بعد الاسلام سقوط الامر عنه فكيف يفعل الاشياء التي لا

المراد اسلامه بدل الكفر لا عقيب الكفر حتى يسقط به الامر وبالاسلام الذي يزيل الكفر لا
لا يسقط بقي من الاوامر فقد ذكر وذلك مزيف ترد الحبلي اقول ذلك استناد الى
مزيف سلب الامتثال عن الكافر فان ذلك مزيف ترد الوصف الحمل على الكافر وهو لا يمكن
ولا يلزم امكانه التعلق الحدث الكافر فثم ولا يجدي على المسلمين اقول على تقدير جواز هذا
الكل ليس بمفيد المستدل الذي ادعى الوقوع ظاهرا قطعا الان يدعي ظهور هذا الكلي بمفيد
المتبنة الى ما حمل عليه المستدل وهو انه ليس كذلك فثم ولم نقل نظم الوسكين بمفيد لانا لم
ان بيد ان المسلمين لما كلفوا يلزم التكرار في التعليل فلا بد من حمله على معناه الظاهر وهو نفي الفعل
بنفي الاعلم الذي هو الوقوع وهنا مع انه كاف في المطلوب بمفيد على ارادة المعنى الاعم من
لفظ الموصلين ليكون ملائما ومناسبا لما بعده الذي هو احد الواجبات في الاسلام فثم
الاسلام لان القضاء ما وجب اولا على تقدير ان يكون القضاء لا الاول يمكن ليمنع
الملازمة مستندا بانه يجب ورد الخطاب من الشارع اولا على سقوط وجوب القضاء عن الكافر
لحرمة الاسلام يجب ما قبله فثم وهو كف النفس من الفعل قال المحشي البنارسي قد
يمكن تاييد كل واحد من الرايين اما الاول بان في التكليف بما في الحرام اكان تاركا مستحقا
ومعلوم انه لا عقاب لمن ترك الزنا مثلا عن كف نفسه عنه لكن لا نسلم ترتب الثواب على ترك
البيادة لا نسلم ترتب انا الثواب على كف نفسه عنه اولا ليس مناط حصول الثواب حصول
الثواب وعدم حصول الكف وعدمه بل مناط حصول الثواب كما الاضافة الكف
من غير قصد الامتثال لتكليف فانه يترتب عليه فساد الثواب وقصد الامتثال والحاصل ان الكف
بما في الحرام ما كان الا تاركا وحينئذ كان مستحقا بالاثم به على وجه القربة والامتثال يلزم ان لا يكون
مستحقا بالاثم فرق بين نفي الفعل والكف فان الاثم لكل منهما بد وقصد القربة والامتثال يكون
مستحقا بالاثم مع قطع قصد الامتثال يكون مستحقا بالاثم فيصح التاييد على ان قول المكلف في
الحرام ما كان تاركا مستحقا بالاثم لا يخفى مما سبق ان الفعل لا يترتب عليه الثواب ان ترك بدل انا تاركا الان
ثم قال المحشي البنارسي الا يخفى من تامل من قال بان المكلف به هو نفس الفعل الثواب يترتب
على نفي الفعل اذا كان مقارنا للنية وقصد القربة واقول قد عرفت ان يجرد مقارنة النية

والقدح لا تحصيل الثواب بالحرص وقصد الامتثال والقرب به وح لا فرق بين المذهبين
في تحصيل الثواب وعدمه ثم قال تأييدا للدليل الثاني ولما الثاني فلان كثيرا من ترك الحرام
مع ارادة الفعل وكون المطيع بحيث لو حصل له القدرة عليه لفعله او بلا ارادة اصلا وعلى
على التقديرين لم يحقق الا الكف عن الحرام اذ لم يصدر منه اصلا وجودي يتعلق به عدم الفعل
اصلا فلو كان للطلب الذي هو الكف متعلق لزم كون الواجب الذي هو العدم المضاف الى النفس او
بالنفس وبكون ضده اي كف يجب على الكف عن ترك الحرام اذا التفت النفس اليه
وخلل من احكام الايمان كما عرفت فالواجب العزم على ما مر فيترتب الثواب
على العزم على الترك والكف عنه وعلى تقدير الاتيان بالفعل الحرام يلزم الاثم في ترك الواجب
الذي هو الكف عنه ويلزم الاثم في نفس فعل الحرام كما مر لكن العقاب انما يترتب على الثاني الذي
هو فعل الحرام دون الاول الذي هو ترك الواجب الذي هو الكف انتهى اقول يساعد الدفع
الزام وقوع العقاب والدفع على التقدير بترك العزم الذي هو من احكام الايمان وهذا الالزام
على التقدير الاول وهو ارادة فعل الحرام مع عدم القدرة عليه لا يجدي نفعا مع ان ارادة القبيح قبيحة
واما على التقدير الثاني وهو عدم الارادة فكيف يعاقب الذي لم يفعل ولم يرد اصلا ان العزم
الذي من احكام الايمان يحصل بعدم ارادة الحرام ولا يتوقف على امر زايد عليه اصلا فلا
باعث على العقاب وليفت بتكلف في ظرف النفي قال شارح الشرح حاصل ان الانسان القادر
بالذات اذا شاء فعل وان شاء ترك بل الذي ان شاء فعل وان شاء ترك بل الذي ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل فيتوقف في المقدور على عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشية وكان الفعل
بحيث يترتب على المشية ويخرج العدم الذي هو كذلك عن كونه مقدورا بما عرفت من عليه المحشي الشيرازي بان كلا
مستند الى ترك الفعل عدم المشية للفعل به المشية وليس كذلك بل عدم الفعل مترتب على ارادة
العدم ومترتب على عدم ارادة الوجود على ما هو صريح به في الكتب الكلامية انتهى هذا الا
باعتبار تبديل قوله ان شاء ترك بقوله ان لم يشأ لم يفعل فانه هذا ينتج بان المشية لا تتعلق
بالترك قول وليت كيف ينتج بان مناط توهم الجمهور ان العدم انما لم يكن مقدورا لانه لم يتعلق
المشية به وليس كذلك بل مناط توهمهم انه لا بد ان يكون المقدور امرا وجوديا يفعله القادر

توجيه كلام الشرح بان مراده ان شبه العدم ليست معتبرة في تعلق القدرة بل يكفي
عدم شبه الوجود لانه يحصل مشبة العدم وح ينتفع ما ذكره المحشي وفيه تكلف فتدبر
التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه ينقطع بعد الفعل اتفاقا فينكل الاتفاق
بان القدرة لا تكون الا مع الفعل عند الاشعري فلو كان ثابتا قبل الفعل لزم التكليف
بغير المقدور اقول يكفي التزام هذا بانا، على ما نسب اليه من جواز التكليف بالمحال هذا
باعث على هذا الكتاب كلمة تأمل فتدبر فلا احتياج حينئذ الى التوجيه والتاويل واجاب
عنه المحشي الشيرازي بان التكليف قبل الفعل بايقاع الفعل بعده اقول هذا التزام ان
التكليف ليس ثابتا قبل احدوثه الفعل الكلام فيه فالحق في الجواب ما ذكره شارح الشرح
بان التكليف قبل الفعل بغير المقدور بالقدرة الوقوع الفعل لاسناده فيه لان فعل
يكفي تعلق القدرة به بان يفعل وذلك كاف في التكليف به او لا يدرج التكليف بالمحال
اصلا وهو تقرير ظاهر حسن الجواب وان جعلنا المحذور التكليف بغير المقدور فقط
ما قال المحشي الشيرازي انه لا يجدي هذا الجواب بعد تقرير السؤال هكذا مستندا بقوله
اذ نحن ما جعلنا المحذور انه تكليف بما لا يطاق بل انه تكليف بغير المقدور فقد
ومنع امام الحرمين والمعتزلة اقول يمكن رد هذا المذهب بانه لو امتنع جميع التكليف مع
وجود الفعل كما قال به صاحب هذا المذهب لزم ان يكون من بلغ مسلما ولم يكن كافرا قبل
لم يكن مكلفا بالاسلام فلم يكن مناقضا بالاسلام لان قبل البلوغ لم يكن مكلفا اجماعا وعلى حين
البلوغ لما كان الاسلام حاصلا معه فلا يكون التكليف به واقعا لما على هذا الراي فالاسلام
الحاصل قبل البلوغ لا يكون صحيحا مكلفا به فلا ثواب عليه والتزامه مشكل جدا فتدبر
لانه تكليف بايجاد الموجود وهو ح قال شارح الشرح مغالطة فان الحاصل ايجاد الموجود بوجود
سابق لا بوجود حاصل هذا الايجاد على ما سيجيء واعترض عليه المحشي الشيرازي تابعا للافاضل
الاجهري بانه جعل سيرا هو في قوله وهو ح راجعا الى الايجاد والحال ان ترجعه الى التكليف
وجعل ان التكليف والطلب يستدعي مطلوبا فيه حاصل وقت الطلب على ما سبق فيطلب
ايجاد الموجود حين الطلب ح وان كان وجوده بهذا الايجاد انتهى اقول لم يسلم ان ايجاد

الموجود حين الطلب ح وان كان وجوبه هذا الاجماع ولا يسلم ان التكليف لا يصح مع
وجود الفعل كيف يسلم ان التكليف والطلب ليستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب
او مدار هذه المقدمة على تسليم بين المقدمتين فمن لا يسلمها بل يسلم ان التكليف والطلب
ليستدعي مطلوبا غير حاصل قبل الطلب واما ما هو حاصل وقت الطلب وهذا الطلب فلا
كيف وهو عين تحصيل الحاصل وظاهره الاستحالة الزمنية فهو لا مانع منه وهو الابتداء ودفعه انه
هو مانع الحدوث لا الاستمرار فظهر ان ارجاع الضمير الى التكليف لا الى الايجاد لا ينفع في
شيء بل ما لها هنا محقق واحد الفعل مقدور ح اي حين الفعل باتفاق اقول الما
على راي الاشاعرة الذين قالوا القدرة مع الفعل فظ وكذا من قال بسرمدية بقاء العرض
كجمهور المعتزلة واما عند من قال القدرة سابقة فمقدورية حين وجود متفق وان كان
بالقدرة السابقة فمن جد مهما الى مع القدرة يحقق انه يوجد مع كونه مقدورا لانه
المقدورية وان كان بالقدرة السابقة فلا ينفعه هذا القول بمذهب الاشعري كان عدم
الفاعل الايجابي بل متفق عليه كيف وعلى عدم تخيل نظم الكلام بل ما ذكرنا من الامرين
مانع قال شارح الشرح فيه بحث لان الامر المبني على عدم القدرة انما يعترض عليه المحقق المحشي
المحاذر بان قوله لان التكليف بايجاد الموجود انما يمتنع لكونه تكليفا بالمحال غير مقدور ممنوع
والسند امر وهو ان استمرار عدم لكونه طلبا لما هو حاصل وقت الطلب وهو ح اقول لا نسلم
مبنيا انفعال هذا المحال المنع والسند فقد كرر منهم لكلف للتكليف شرط لصحة التكليف اي
فهم المكلف للخطاب شرط لصحة تعلق الخطاب به وكونه مكلفا بذلك الخطاب لا لوقوع الخطاب وا
لزم الدور لان فهم الخطاب يتوقف على وقوع الخطاب فلو كان وقوع الخطاب مشروطا به لزم
الدور وهو ظاهر فالمراد بالتكليف الاول في هذه العبارة نفس الخطاب وبالتكليف الثاني تعلق
الخطاب بالمكلف وكونه داخلا في المكلفين هذا التكليف والحاصل انه اذا اورد من الغير
خطاب كقوله ايتوا الصلوة مثلا فمن فهم الخطاب واطلع على مضمونه مع حصول الشرائط
الاخرى يصير مكلفا بما تضمنه وتعلق به هذا الخطاب ومن لم يطلع عليه لم يكن داخلا
في المكلفين به كالصبي مثلا فانه اذا بلغ تعلق به الخطاب بعد بلوغه واذا كان الخطاب وا قعا

في الوقوع

قبل الوقوع لكن لم يتعلق به ولم يكن داخلا في المكلفين بهذا الخطاب فالفهم شرط لهذا القول
شرط من شروط تعلق الخطاب كالبلوغ فكان مضمون الخطاب انه ايتوا الصلوة ان طلعتم
على خطابي هذا الوقت واعلم ان المراد ههنا بالفهم الفهم بالفعل كما هو ظاهر من دليلهم
فانه فهم تفصيلي لو لم يكن حينئذ ولا في الماضي هذا من لم يكن له شعور بالفعل بالخطاب لم يكن
مكلفا به وان كان عالما بالعاصي شاعرا بالفهم بالفعل اقول هذا تفصيل المحل على ما في الكتاب
ثم ان الاستشاع بدون الفهم ح يجيء هذا الموضع موضعه لانه في صدد تحرير محل النزاع لا
الاستدلال لانه سيأتي بعد وكذا قوله لان تكليف الخ قد يكون للابتلاء وهو معدوم
ههنا لانا نقول ليس المقصود بهذا الاستدلال بل المقصود ذكر القرينة على اتفاق من المجوز تكليف
الخ فنبه بقوله لان التكليف قد يكون للابتلاء على ان الباعث لهذا النزاع في هذا الحكم عدم
الابتلاء اما هو عند المحقق نتدبر كان مستند الحصول للمعتزلة على وقت الطاعة
والامتثال اقول لا يتم ان التكليف استدعا حصول الفعل على اي وجه كان بناء على الحكم
المقتضية للتكليف تحصيل يجيء بحصوله وان امكن الطاعة والامتثال لكثير من احكام الشرع
فان المرء يكلف بعدة الوقائع ويخرج من عهدة التكليف بالحضاور لم يقصد به الطاعة
والامتثال والحين عليها ثم ولا نسلم اخروج مع قصد الطاعة بل يجزيها التزويج و
وسائر الاحكام المرتبة على حصول العدة الشرعية نعم تحصيل الثواب متوقف على قصد
الامتثال والطاعة وبدونه لا تحصيل ومرجعا الصم الى التكليف اصل الفعل والتكليف مع
قصد الطاعة والامتثال لكثير من العبادات فلو تم الدليل لتم في هذه التكليف الاخير
صحة اصل الفعل فيما يقصد الطاعة وهو ح من العاصي واذا عرفت ذلك لم لا يجوز ان يطلب
من العاصي حصول اصل الفعل وان لم يكن مع قصد الطاعة والامتثال وذلك يخرج منه
شرط فعله ايضا فتدبر والاستدلال على ان التكليف لما لم يشترط فيه قصد الطاعة والامتثال
يقوله ع اما الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى صحة امثاله كاف النهاية على تامل اذ بعد ثبات
ظاهر معنى ما ذكر من الاعمال كما بينا لا دليل من تخصيصه بالاعمال المثابة وبان لكل امرئ ما نوى
واشباه ذلك ونحن نطالبه فتدبر فالصواب في الاستدلال على طريقة المحققين ايضا

التكاليف

ان في تكليف الهاذل لا يجوز لان فايدة التكليف الابتلاء لان صار الاثم والعقاب
على تقدير المخالفة وكلاهما متنف على تقدير عالم الشعور اما الابتلاء فظاهر واما
الاثم والعقاب فلان عقاب عديم الشعور بالطلب قبيح جدا لكن لا يتم الا على قاعدة المحققين
المحسنين والمقبحين العقليين تفكر وما قال شارح الشرح من ان في قيام الدليلين على جواز
تكليف الهاذل نظرا لا يخفى فيه فان الشارح انما اورد هذا الدليل من قبل المحققين المجيزين لتكليف
الهاذل والجواب المجيز على من جوز تكليف الهاذل هو عدم الابتلاء صدم قيام الدليلين عليه لا عند من
يرى ولا احتياج الى ان ينكبه الفاضل الابهري في دفعه فانظر في كلامه لانه اعتبر
طلاق السكران واملاقه وقتله مكلف بوجه ما فلو كان كذلك تقرر بوجهين الاول انه يقع طلاقه
والاتلاف والقتل مكلف لانه لو لم يكن مكلفا لما ترتب على فعله من الحنث شرعيه ولكنه قد ترتب
لانه ترتب على الطلاق وجوب البينونة وعلى الاتلاف وجوب الغرض وعلى القتل الدية
او القصاص ويخفى على ان هذا التقرير انما يتم الحجاج ويظهر ثمرة اعتبار الطلاق وما
في حالة السكر وحاصله منع انه لو لم يكن مكلفا لما ترتب على فعله من الحنث شرعيه شرعيه والسند
افعال الصبي بل مجنون شهر رمضان الذي لا يتوهم كون العباد مكلفا به ما ترتب عليها
الا اثار مع ان العبد لا يكون مكلفا اجماع بل كما حديث الوجوب على ولي الفعل بما لا يواخذ
لاجله الجواب والتقرير الثاني انه مكلف عقيب الطلاق والاتلاف والقتل وهو ليتم
حاله السكر بالبينونة والغرض والقصاص وهذا ظاهر تقرير الدليل او المحشي الشيرازي
حمل على هذا وجعل مناط الجواب ان هذه الامور ليس تكليفا على السكران بل على الحاكم
ويخفى انه لا يستقيم هذا في قوله بل لكن يطرد وجوب الصوم ليشهد الشهر لانه لا يصح فيه ان
يبقى وجوب الصوم ليسا الصبي تكليفا وليتم لا يدخل في هذا التقرير لاعتبار الطلاق والاتلاف
في القتل في حال السكر بل كما ذكر اذا قبل السكر يقع بنوعين بان يقال انه مكلف بعدم
الدخول في حال السكر وان كان الطلاق قبل السكر وكذا وجوب الغرض الدية او القصاص ان
كان محصل قبل السكر تم بل من قبيل الاحكام باسبابها اذ قال المحشي الشيرازي ويمكن
ان يجاب عليهم بانه تكليف لمن ليس له السكر بان يحرم على نفسه السكر فمن شرب فيغرم الاتلاف

وقتله واطلاقه فان اردت ان نامن هذا فعليك بالاسكار اقول اخذ هذا الجواب
من الجواب الاول من الدليل الاتي ويخفى انه ليس كاسم المادة الشبيه ههنا لانه ليس
كاسم المادة الشبيه ههنا لانه لو يدل المستدل السكران بالتمام وخصص السكران
بالذي حصل سكره على وجه مشروع كما جاهل بانه سكر على طن الخمر انما يتوجه
هذا الجواب لانه حينئذ لا يدل المستدل الا على فرد معتبر شرعا وليكلف بموجبها وكذا
اطلاق السكران على الوجه المشروع واتلافه وقتله كذلك مكلفين ولا يمكن ان يجاب كما قال
المحشي الشيرازي بانه تكليف لمن ليس له النوم لنتم ولمن ليس له هذا السكر انه ليس
له ان يحرم عليها النوم وهذا السكر اجماعا ممكن فيه لها ان اردت ان نساهد عليها
بالنوم وهذا السكر مع انه مشروع وعان فتم حتى يرجع ابان المعدوم مكلف قوله
هذا دعوى وقوع تكليف المعدوم بعد وجوده جوازه وعلى هذا فما المراد بقول هذا القول
يتعلق بالمعدوم يصح ويخفى تعلقه بالمعدوم او نقول المراد بقول لمحشي صرحوا التنبيه
على ان هذا ليس بالنسبة الى اصحابنا اي الاشاعرة عن تكليف الهاذل مرجوح بل ان فتم
بل اريد به تعلق العقلي اقول لتحقيق المقام على هذا ان الكل متفق على ان صدر التكليف للمعدوم
يستدعي مقدار من تعقل في حال العدم متبع غير واقع فيه لانه ولا في شيء من الازمنة وكذا الكل
متفق على انه تقع وبعد الازل صدور الفعل بها الازل لمن علم الله تعالى انه يكون على صفة يحيط التكليف بها الازل
ولا يخفى ما في هذا التعبير من الخلل ويجب ان يكون بقي الخلاف في ان الامر كما يكون ارادة ان يكون صدور الفعل
بها الازل هل يكون تكليفا لمن تم كلام حال في الازل على هذه الارادة التي هي بهما الامر والنهي الازلي
ام لا فحالت الاشارة فتريح كلام ان الخلاف على هذا الا ان يتعلق بالمعدوم عمن قال بحدوثها
مع تقدم الكلام والكثرة المعتزلة حيث قالوا ليس في الازل الا هذه الارادة ولا معنى الكلام بل هو
عما طلب بل كلا وعينا لا يليق به تم على هذا ليس منهم في هذه المسئلة خلاف اصلا بل كلهم
يرى ما هو حال المكلف من وجوب الامتثال وعدم متفق عليهم بانه في حال العدم يجب
عليه نبي وفي حال الوجود يجب عليه الفعل واما عن كلام الله تعالى وارادته فلا اهتمام
به في الاصول بل الكلام بما ما رجع البحث قال الاخر بانا المعدوم فرع تقدم الكلام بانا اساسا اول

قوله ان اراد ببان اثبات جواز الامر بالمعدوم في الاستدلال المذكور سابقا من الفائلين
لجواز التعبير على قدم الكلام باقسامه فسلم ولكن الزاما للخصم ومجادلة بالباطل لكن لا يتم
في مقام الاستدلال على استدلال الامر بالمعدوم على ما هو طريق التعبير بل يقتضي ان لا يجوز
ان يكون المعدوم مكلفا بخطاب بل يحتاج في ابطال هذا الاحتمال وان اراد ان الامر
بالمعدوم لا يصح لامتناع تقدم الكلام وان هذا المعنى لا يجتمع مع حدوث الكلام فظاهر
البطلان لقيام الاحتمال الذي ذكرنا من ان الامر بالمعدوم لو كان صحيحا لا يجتمع مع قيام
الكلام وحدوثه فتدبر واما ثانيا بانه يلزم تعدد القديم باعتبار انواعه واجزائه فقال شارح
الشرح وجه استحالة ما ذكر في القدرة من انها صفة واحدة والاستناد في الاثار
اما بطريق القدرة والاختيار وهي باقية في العدم واما بطريق الايجاب ونسبة الموجب الى
جميع الاحداث سواء كان الاولوية لصدور البعض على البعض فلو تعددت لزم ثبوت
قدم غير متناهية اقول يرد على الوجه ان هذا الدليل انما تم لو دل على ان القدرة لا يتعلق
الا بالواجب اصلا سواء كان صفة واحدة او متعددة لانه على تقدير الوحدة ايضا لو كان
الحال الواجب اما بطريق الاختيار فلم لا يكفي قدرة واحدة بطريق الايجاب ونسبة الواجب الى
الواحد والمتعدد سواء والاولوية فلو صدر عنه الواحد لزم صدور غير متناهية قدما
غير متناهية والحق ان هذه المفاسد انما تنشأ من زيادة الصفة على الذات ولا يدخل
الوحدة والتعدد فيها واما ما اورد عليه الشريف الشيرازي انه لو تم لدل على عدم تعدد
صفة عن الذات فلا يضر المستدل لانه مفسدة اخرى على تقدير التعدد فيبطل بها وهي
ما ليس مرام المستدل اقول ويمكن دفعه ما اورد على الدليل انه على تقدير وحدة القدرة
لا يكون نسبة الذات الى الواحد والمتعدد سواء لان القدرة مع حقيقتها لا يتصور فيها التعدد
فلا يتصور الاصدور هذه الحقيقة الواحدة غير غالبة وهي مثل ما قالوا في قدرة خاصة
من الاحداث الفعل الذي يتوقف شرطا وقوعه عند وجود وقته المراد بالشرط ههنا هو
الشرط الذي غير التكليف والا فكل هو مكلف بالمشروط مكلف بالشرط ايضا ترجح بين الوجود في الوقت
والعدم بكلام النهاية سواء كان شرطا عقليا او عاديا او شرعيا والمراد بوقته هو الوقت

المقدور لها شرعا او كالزوال للصلوة ورمضان للصوم مثلا وخالف في الاخير الفعل
المذكور هو الفعل الذي لا يكون مقدورا للمكلف في وقته المقدر به شرعا وعلى
هذا الفعل يصح من الجاهل الحال الفعل في وقت الخطاب لطلبه في وقته اتفاقا كالاكل
في اثناء الليل او في اول النهار للجاهل بموت عبده في اخر النهار الصوم هذا النهار فان هذا
الامر صحيح اتفاقا انما الخلاف في انه اذا علم الامر ان الفعل غير مقدور له في وقته المقدر هل
يصح منه قبل طهور حال الفعل على المكلف من انه غير مقدور له الخطاب الطلب للفعل
منه في الوقت ام لا وهذا كالامر المعلق بشرط يعلم من حاله عدم حصوله في المستقبل
وانما قيدنا بقبل ظهور حال الفعل على المكلف لان بعد ظهوره عليه لا يصح التكليف به اتفاقا
لانتفاء ما لاجله التكليف وهو الابتلاء المرتب عليه الثواب والعقاب واذا عرفت هذا فاعلم
الجمهور يصح لما فيه من المصالح الكثيرة فان المكلف قادر على نفسه على الامتثال
وتحصيل بذلك الثواب المطلوب له في الاخرة والدنيا كما ان السيد يستصلح بعض عبيده ورد
بجوازها عليه لا مع غيره على اخرها والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصالح يبتنا
من نفس هذا الامر كما ذكرناه او من نفس المامور به وقالت المعتزلة والامامية لا يصح مثل
هذا الفعل لانه غير مقدور حال كونه بصورة هذا الطلب فامر في الحقيقة لا يكون طلبا
للفعل بل طلبا للعزم والانقياد له والامتثال وما ذكروه من المصالح انما يترتب على
ذلك وليس البحث فيه بل في نفس الفعل وقال اكثرهم ان الامر لا يحسن الا لمصلحة يبتناه
نفس المامور به وفائدة هذا القول ان الصائم لو يجد له في اثناء النهار عذر يبطل الصوم
كالحيض والمرض وتعديه الافطار صار بناء على قول المعتزلة لا يجب عليه الكفارة لانه غير مكلف
بالصوم في علم تعالى وقد نص الشافعية انا قائلا ان الكفارة بان نفس الصوم الذي
كما هو احد قولي علمائنا الامامية واحد قولي الشافعية وان قلنا ان الكفارة للحرمة وعلم الغيب
فالكفارة متوجهة على هذا القول ايضا وعلى قول الجمهور يجب عليه الكفارة مطلقا لانه مكلف
بالصوم وقد افسد به هذا لا يتوهم احد هذا الفرق بين هذه المسئلة والمسئلة السابقة
من انه لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل لان الكلام هناك

في الشرط المقدور وهو سابق الشرط الغير المقدور وهما لاحق الشرط الشرعي وهو سابق الحكم
وهو سابق مسألة الكلام جهل الامر وعلم بقبل ظهور فقدان الشرط على التكليف وهناك
ليس كذلك والمراد هناك ان الشرط الشرعي لا يتبين حصوله في وقت التكليف وهذا الكلام في
فقدان الشرط الوقت المقدور شرعا للفعل مع علم الامر بفقدانه بقبل علم المأمور به في الجاهل
انه لا ارتباط بين المسئلتين منه ولذلك يعلم التكليف قبل دخول الوقت وان يعلم دخول
شرطه اقول هذا ممنوع بل انما يظن التكليف اذا ظن السلامة وكون الفعل في الوقت و
ح كما يظن بالتكليف ظن بوجود الشرائط لجواز ان لزع العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وان لم
يكن السلامة ووجود الشرائط ظنين نعم نسلم عدم جواز الاقدام مع الظن لوسلم فانما يدل على الظن
بوجود التكليف في الجملة واما هذا الظن في سعة ظن السلامة وانما نحن فيما قبل دخول
الوقت كان عدم العلم بوجود الشرائط في الوقت قبل دخوله لعلم بزعمه دون ما بعد دخول الى
ان يبعد دخول الوقت بتوهم ان المكلف يعلم حاله من انه قادر على الفعل الواجب لا نسقط ما قال
وعوا المفروض من انه لا مانع للتحقق منه ولو كان تحقق الشرط في الوقت ليس شرطا للتكليف
اذ اقول هذا العباد وما سبق عليها ليس كما ينبغي اذ ليس الكلام في ان تحقق الشرط في الوقت
شرط للتكليف لم لان الحتم ثابت الباقية بعدم شرطيته كما في جهل الامر باتفاقه فقد وجع التكليف
اتفاقا مع عدم تحقق الشرط في الوقت بل الكلام في ان عدم علم الامر بالانتفاء ليس شرطا للتكليف
وعلم ليس بمانع لحق العباد ان بقي ولذلك يعلم التكليف قبل دخول الوقت وان لم يعلم حال
الامر به ولو لان عدم علم الامر بانتفاء الشرط ليس شرطا للتكليف لما علم قبل دخوله آه وكان تارج
الشرح نظن منه بذلك توجيه الكلام بان مبناه على ان القول بكون العلم بانتفاء الشرط مانعا من
صحة التكليف قول بان تحقق الشرط شرط في صحة التكليف اذ لو لم يكن شرطا لم يتصور امتناع التكليف
عند العلم بان تفاء شرطه لمنهي اقول منه نظر لما مر من ان محل بكون علم الامر مانعا من التكليف
قابل بان تحقق الشرط ليس مطلقا شرطا للتكليف كما في صورة جهل الامر بكيف يكون القول بعدمها
قولا بالامر وما ذكره في بيانه بقبله اذ لو لم يكن شرطا لم يتصور امتناع التكليف عند العلم بعدمه
منه بل يجوز ان يكون المحذور في صورة العلم بعدم في الامتناع والظاهر ان مذهبهم كذلك هذا لكن ما

عليه المحقق الشيرازي في قوله وعلى هذا يصير هذه المسألة عين مسألة انه لا يشترط في التكليف
بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل عند ما يبدأ سابقا من ان بناءه
بين المسئلتين متذكرا قول فالحق في توجيه عبارة الكتاب ان بقي تحقق شرط الفعل و
استمراره بما تحقق به علم الامر وعدمه لا الامر هنا علام الغيوب فاذا تبين له
تحقق الشرط ليس شرطا للتكليف ومع انتفائه في نفس الامر يصح التكليف ثبت ان علم الآ
هنا الانتفاء ليس مانعا للتكليف لانتفاء الواقع مع انتكلف فقد تحقيق بالتامل
فان كل ما يقع فقد انتفى شرطا من شروطه اقول ان اراد ان كل ما لم يقع فقد انتفى
شرطا من شروط الغير المقدور فكما هو محل النزاع هذه الكلية ظاهرة البطلان على رأي
المعتزلة فانه بنا انتفى لعدم ارادته القدرة يكون تكليفا بالمشروط بدون شرطه وهو محال
عاما الترك فلا يلزم عدم المعصية وان اراد بالشرط ما من ان يكون مقدورا او لا فهذا
الكلية مسلمة لكن يمنع قوله فلا تكليف بها اذ عدم التكليف على قول الخصم انما يكون فيما ينتفي
شرطا من شروطه الغير المقدورة لا ما ينتفي شرطه مطلقا فانه لا يلزم عدم المعصية مطلقا
بل يلزم عدم المعصية بما ينتفي شرطا من شروطه الغير المقدورة لا عدم ذلك فيما هو كذلك
في الواقع ثم لا ان بقي هذا الدليل المبني على ارادة تمام شرط من شروطه الفعل وان
كل ما لم يقع ينتفي ارادة تمام شرط من شروطه كما هو رأي الاشاعرة ونحن انما نجيز تقدم التكليف
بكل ما لم يقع فقد انتفى شرطا من شروطه الغير المقدورة ويلزم على المعصية بناء على عدم
التكليف لكن المقدمة ممنوعة عند المعتزلة فلا يكون حجة عليهم منه وبقي لا يعلم
لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا قول ان اراد بالعلم ما يعم الظن ليصح
قلنا نعم عدم العلم بين الوقت ممنوع لان من ظن السلامة وبقاء الشرائط في الوقت على ترجيح
الوقت انه مكلف بالفعل ويجب بترك الفعل لا يجزم وان اراد بالعلم اليقين فنسلم ان الثاني
ممنوع فان حصول اليقين بالتكليف في احد الازمنة ليس ضروريا ولا مجمعا عليه
ودرى في كل جزء من اجزاء الوقت من انه اما جزء حصل فيه الفعل او حصل قبل الفعل او اجعل
الفعل فيه ولا جائز على الاولين لسقوط التكليف ظنا فلا يعلم واما على الثالث ظنا لو علم

251

التكليف قبل مجيء الاتيان بالفعل في وقته وهو يعلم انه لا يأتي فيه من زمان عدم الفعل
فقد كلف الفعل فيه فلو لزم عليه شيء فلزمه اما الاتيان في الجزء الاخير والقضاء واما ان يعلم ان
التكليف بالاتيان في الجزء الاخير وهو يعلم انه لا يأتي به لم يتحقق في الجزء الاخير
فلا يلزم التارك في الجزء الاخير التكليف بالفعل في الجزء الاخير فكيف يعاقب فالمعاقب هو الآثم
بالترك الثابت في الجزء الاخير ومبناه انتفاء الشرط عنه لا الترك في الجزء الذي لا اضافة له
فهذا الحق الشيرازي وجعل مبناه ان من اخر يظن السلامة وما ظنه فاته ان يعرض فاعلم
لو لم يعلم ابراهيم انه اتى ادعى فان ابراهيم مكلف بالذبح مع انتفاء شرطه فانا
لما رجح في النهاية وهذا من تمام القضاء ليفهمنا انه خلاف ظاهر لا يجوز ان يعرض والله تعالى
المكلف الواحد بالامر بالفعل وهو يعلم انه ممتنع منه فيه وجوب ضيق وذلك انا نقول
المراد وجوب ضيق وذلك طاعة ممتنة لاحق لكونه يعلم عدم الذبح شرط الا عدم الذبح
ليس شرط المطلوب الذبح فقط ويظهر من هذا المثال ان الكلام في الشرائط الغير المقدور التي
هي شرائط الوجوب لا الوقوع فقط فان عدم الذبح شرط الوجوب لا الوقوع ويظهر بطلان
توهم الحق الشيرازي في تحرير المسئلة لكن كان المسئلة لا تحتاج الكتابة في غاية الضعف
كما حررنا وقد علم قطعا والام بعد فانا لا نعيد ان يقول المعتزلة ان ابراهيم لم يعلم
التكليف بالذبح اعلم التكليف بالتوجه الى الذبح وهذا التكليف لا يتوقف شرطه وقوعه لكن لا نقض
ان المناسب للابتلاء في حق ابراهيم عليه السلام المطلوب منه الذبح واقدم عليه واعزم عليه ومرون
التوجه الى الذبح مع عدم العلم بانه طلب منه الذبح ولا يحصل الا سمل جدا ثم لا يعد ان يبقى
من قبل المعتزلة ان علم ابراهيم انه مكلف مكلف الا على انه مكلف في نفس الامر بالذبح صار
التكليف بدون الشرط صحيحا لجواز ان لا يكون مكلفا بالذبح وحصل علمه بانه مكلف على اخلاق
الواقع لحصول ما اعتبر في حصول هذا العلم الظاهر للواقع لكنا نلتزم ذلك ونمنع ورود
ان فهم ابراهيم من الخطاب انه مكلف بذلك على انه مكلف لعدم فائدة نشر عامة فهذا مراد المعتزلة
الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم في الجملة قبل التمكن من الفعل ولا نراد تحقق الوجوب و
التحريم قبل الفعل في نفس الامر كما هو المتبادر من العبارات فمع قطع النظر عن عدم صحة هذا الكلام

لما نقل من المنكر المعاند اذ المنكر على ما نقلنا انما انكر العلم لا تحقق الوجوب والتحريم في نفس
الامر بقطع النظر عن العلم لانه لو حمل على دعوى الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل الفعل مطلقا اي سواء
انتفى شرط الوقوع او كان حاصلا عليه الحق الشيرازي والامامي وغيرهم مع انه ادعى الاجماع
في عين المسئلة المتنازع فيها وكيف يدعي مع خلاف جمهور المعتزلة والامامية وهذا
عجيب من هذا المحشي ولو حمل على دعوى الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل الفعل
في الجملة فلا يفهم الخصم اصلا اذ له ان يقول تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل
مسلم لكن انما يكون في فعل لا يتوقف شرط وقوعه وملخص الحق الشيرازي ثانيا بقوله او يقول
هذا يدل على ان تحقق الشرط في الوقت ليس شرط التكليف والا لم يتحقق الوجوب والتحريم
قبل تحقق الشرط اذ لا يجوز تحقق الشرط مستقبلا فاسد لان مراد من قال ان تحقق الشرط
في الوقت شرط التكليف كما مر انا لا ان تحقق الشرط نفسه شرط للتكليف ولا شك ان
علم الامر بتحقق شرط الفعل لا يأخر من التكليف حتى يلزم تحقق المشروط قبل تحقق الشرط
قلت وعدم شرطه غير ممكن وهو معلوم للامر على الفرض فيلزم التكليف بما لا يتصور
في علم الامر في نفس الامر فلا يكون الامكان شرطا للتكليف ولا حاجة ولا حاجة الى
تاويل ما عدم شرطه الى ما صح عليه الحكم بذلك حتى يصير في معنى ما علم عدم شرطه كما فعل
شارح الشرح فانظر والقائل الزمناه فان التكليف بالشيء مطلقا سواء كان محالا لذاته
او غيره تابع العلم بالاستحالة ظهر من الحكم الكامل وعلى هذا فالحق انه لا يصح التكليف
بما علم عدم شرطه الغير المقدور وان وقع مثل هذا التكليف ظاهرا فهو تكليف بالعزم
والتوجه لا تكليف باصل الفعل فافهم وهذا الدليل تام وان لم يكن في الحكم فقد اذ عدم
اذ عدم الامكان بالنظر الى الماسر شرط اقول هذا الاشتراك لا يفيد المستدل فانه لا يسلم
ان عدم امكان المكلف به مطلقا مانع من التكليف بما هو في الدليل ان عدم الامكان
مانع من التكليف مع علم الامر لا يصح مطلقا فان الامكان شرط بحسب علم
الامر وفي حسبه نظر لانه مطلقا لا يرد النقض في صورة الجهل قلت اولا هو
السنة لا يتم الا في الوحي المعصوم في بحث الاجتهاد وان بعض المستتبعين

فوائد

بحث الاداء والقضاء

ان يكون اجتهاديا لانا نقول لا مدخل للاجتهاد في الوحي بل الحق ان اجتهاد النبي مفسر بالوحي
واقع اذ ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وعلى تقدير تسليم جواز اجتهاده كما
هو راي بعضهم وسياتي تحقيق المراد بالوحي ما اوحي به فقد دخل فيه اجتهاده في الغزوة
والقتال فانه بوحي اليه ان اجتهد وفضل هذا الاحتمال واما اجاب به الفاضل
الابهري من انه يجوز ان يكون بين المقسم والقسم عموم من وجه كما في تقسيم الحيوان
الى الابيض والاسود فغير نافع في هذا المقام لان السنة وان كانت اعم من الوحي انه ليست
اعم من الدليل فلا بد من ان لا يخرج فرد منها من كل اقسام الدليل وعلى ما ذكر من التقسيم
من الصحيح فرد هما الاجتهاد وهي من الدليل كل اقسام الدليل وعلى ما ذكر من التقسيم
كما يزيد داخل تحت الوحي المقسم الى الكتاب والسنة وغير الوحي المقسم الى الاجماع
والقياس والاستدلال فلا يكون تقسيم الدليل بهذا التقسيم صحيحا واذا كان
تقسيم الوحي صحيحا الى القسمين لا ان بين اجتهاد النبي داخل تحت الاستدلال فان اخذ
الاجتهاد ولو كان واضحا احد اقسام الاستدلال والمراد بالاستدلال
هو المصطلح اي النظر الاثنين او الخمسة او الاربعة على المختار او الواحد فالحصر استقرائي ممنوع
فان الاحتمالات البعيدة الدخول كثيرة كما يقول بعض الامة وعدم الدليل على امر لا يكون دليلا على عدم
عليه وان اراد بالاستدلال كل ما كان غير الاقسام الاربعة اي الكتاب والسنة والاجماع و
القياس فالحصر حقيقي انه انه خلاف المصطلح والاستدلال فيه كما ان مقصودهم ليس
ان يدعي الحصر الاستقرائي ان اجري على ظاهره فلا مزاج بعض الفضلاء ان قوله من في قوله
بسورة منه للتبعيض وضمير منه راجع الى الكلام فان اجري على ظاهره اي لم يعتبر حذف لفظ
الجنس وغيره صار حاصل التعريف انه هو الكلام المنزل للاعجاز ببعض سورة هي بعض هذا
الكلام والمراد بالاعجاز هنا الغاية بحيث يطلب فيه الخصم الاتيان بمثله او غيره من الخصم عن الاتيان
فعلى التعريف انه هو الكلام المنزل لان يطلب من الخصم الاتيان بمثل اقصر سورة من سور هذا الكلام
وعجز الخصم عن الاتيان وعلى هذا لا يصدق التعريف الا على كل القرآن فان المطلوب من الخصم كما هو
المنقول الاتيان بمثل سورة من الخصم سورة كل القرآن سورة كانت ولا يطلب من الخصم الاتيان

بمثل سورة من سورة النصف الاول والنصف الاخير فلا والحاصل انه لا يطلب الاتيان
بمثل سورة من بعض المخصوص من القرآن حتى اذا قال الخصم بمثل سورة من بعض اخر بكبير
لما رضيت فلا يصدق على النصف الاول مثلا انه هو الكلام المنزل لان يطلب من الخصم الاتيان
بمثل سورة من سورة لا يطلب ما هو اعم منه اعني مثل سورة منه او سورة بعض اخر بخلاف
الكل فانه يصدق ان المطلوب الاتيان بمثل سورة من سورة هذا هو المنطبق على مبنى الشارح من ان
عدم بكاء القرآن واي سورة كانت من حيث هي فان ما ظهر للخصم فيه مع استمالة
على تكلفات لا يليق بحال التعريف غير منطبق على مبنى الشارح المحقق وما قال شارح الشرح ان
الكلام ان اجري على ظاهره كان القرآن اسما للمجموع المخصوص المؤلف من السور واراد بالمجموع
المخصوص باعتبار انه المجموع من حيث انه مجموع بحيث لا يصدق على اي بعض كان
من بعض قوله بعده واذا حمل على احد فالمضاف كان اسما للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى اي
بعض كان من بعض مخصوص في الصورة الاولى باعتبار انه لا يصدق على كل بعض وهو اظهر من
ان يكون اسما للمجموع المخصوص من اول الامر اشار اليه بقوله فتامل يكون اسما لنوع هذا المجموع و
اراد بالمخصوص المؤلف المخصوص من اول الامر اشار اليه بقوله فتامل حتى لا يتوهم ما ذهب من قال انه اذا
لنوع المجموع فلا يرد عليه ما اورد عليه المحشي الشيرازي ثم وان اراد من جنسه
اقول على هذا يصدق التعريف على كل القرآن وكل بعض منه فانه يصدق على كل بعض انه
هو الكلام المنزل للاعجاز بان يطلب من الخصم الاتيان بمثل سورة هي من جنس هذا الكلام
اذ على هذا الشق لا يعتبر في السورة المطلوبة المثل انه من هذا الكلام حتى يمتنع ان لا يصدق
على البعض ان السورة المطلوبة المثل منه بل المعتبر في هذا الشق ان السورة المطلوبة المثل
من جنس وهو صادق على كل بعض ان السورة المطلوبة المثل من جنس في البلاغة الفصاحة
فان كلا من البلاغة مشترك بين الكل وان كان بعضها اعلى مرتبة من البعض ثم وان
اراد التميز فشكل اقول اراد به التميز ههنا تميز القرآن الموجود في الخارج على سائر الموجودات
بحيث اذا اورد عليه الموجود الذي قال في نفس الامر علم ان القرآن ليس كذلك من الاستدلال
بما على الاحكام الفقهية ولم يرد به محض امتياز ممتاز القرآن في ذهن العقل على سائر المهيات وان لم

721

ستمر بتبيين في الحاشية في مقابلة من الغير خصوصا على ما قال الشيخ في آخر هذا القول من انه علم
شخصي ليس له ماهية كلية اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان المعرف الرسمي اذا لم يكن اخص
بينا للمعرف لا يفيد تميز المعرف للوجود من سائر الموجودات في مقام الاثبات اذا تميز امر
الهوية للشيء اذا ورد عليها شيء من الموجودات جوز العقل ان يكون هذا المعرف هو
ان كان المعرف صادقا عليه في نفس الامر ولا يعلم انه صادق عليه الا بعد الفكر
والنقل بخلاف ما لو كان لازما بينا للمعرف بمعلوم الانتفاء عن الغير فانه متى ورد عليه
شيء مما يحتمل وصوفه بهذا المعرف لم يكن هذا المعرف مما يحتمل ان يكون المراد
بالاعجاز بالنسبة الى القرآن ليس هذه المثابة فانه لا يعرف ثبوته للقرآن الا اذا علمنا
انه لو كان المعجز امرا من الهوية في نظر العقل لا يميزها بين الموجودات لا لنقص في المعرف
بيانا ثم يظهر لك ان ما قال المحقق الطوسي ان اذا كون الاعجاز من الامور الاضافية
الرسمي وما قال شارح المشرح انه واجب مطلقا تابعا للشارح بما سبق في اوائل الكتاب
في مسئلة ان العلم لا يحد مع انه كان معترفا عليه هناك بين ما ذكره المحقق الشيرازي
هنا واضافات في جانب الاحاطة والتعريط فالعلم ان معنى قول المراد ببيان الدور
على تقدير ان يراد هذا التعريف من القرآن بالمعنى الذي ذكرنا اضافات العلم بمعجزية
النبي اعني بان المعجز ثابت لهذا العلم ان ما نقل بين دفتيه متواتر فرع وصول القرآن
لانه ما لم يعلم ان المكتوب فيه قرآن لا يعلم انه معجز ومنقول متواترا لم تحقق هذا العلم
بقرآنية هذا الشيء موقوف على العلم بمعجزية ما كتب هذا فيه وانه منقول متواترا او العلم بمعجزية
ما كتب هذا فيه ومنقوليته متواترا موقوف على العلم بقرآنية هذا الشيء وهم الدور وفي ان
في قوله فالعلم بان معجزا مقدر وهو لفظ موجود والمراد به الوجود الخارجي وكذا المراد من
لفظ الوجود المذكور في المتن وحاصل ان العلم بان المعجز ثابت للنبي فرع وصول القرآن
وهذا المقدار لا يكفي في صحة ان يحتاج اليه في بيان الدور في صورة الاضافة من التعريف
المميز بالمعجز الذي ذكرنا انه قد ذكر ح كما يرد عليه ما اورده شارح المشرح من انه لا حاجة
الى توسيط وجود المعجز ونقل الاجماع في نفسه اضافة الى الخروج عن قاعدة العلم معرفة

معجزية القرآن بل تميزها بين الموجودات كاف فلا بد من معرفة ثبوت المعجز للنبي حتى يعلم
ان ما بين دفتي قرآن ولا يكفي بمحض معرفة مفهوم المعجز فظهر ان توسيط وجود
المعجز ليس يحتاج البيان الكلام فيه فاذا ورد ان الوجود والوجود ليس بمعجز قطعا
ان العلم بوجود المعجز ليس فرع نصوص القرآن ولا شبهة فيه فتأمل
اقول بشكل هذا بما قال الشارح اذ لا فرق في الغير بين الامور المتعلقة بتعريف القرآن على وجه يعتد
على كل القرآن وكل كل بعض منه بناء على ان القرآن الذي هو جليل الفقه يطلق على الكل
البعض ووجه الاشكال انه لا يصح الاطلاق على الكل والبعض بد من ان يكون القرآن علما
لكلي صادق على الكل والبعض وح فيكون له حقيقة كلية الا ان بين الاطلاق على الكل والبعض
طريق الاشتراك اللفظي او طريق المجاز وهما بعيدان مع انهما احتمالان للاصل هنا فكيف
بانا سلم على خصوص ان ما نحن فيه ظاهر الاطلاق الاصولي وهو ضعيف لا ينطبق عليه اصلا
فتأمل فلم ينقل متواترا علم انه ليس بقرآن قطعا اقول هذا لا يفيد الا الظن فان اكثر فقرات
خطابيات لا يفيد العلم خصوصا اذا احتف بعضها ثبات متواتر كما حق من اجزاء القرآن بنفسها
سيما اذا احتف المتواتر بالنسبة الى الجميع ولا يكفي بالتواتر بالنسبة الى الجميع خاص بالصورة
ان بقي القرآن بنفسه سبيل متواتر كما لم يعلم سبب تواتر والتواتر امر بديهي يحتاج الى
الاثبات وهذا الطريق على ان القرآن لم يعارض ان هذا الدليل الذي دل على ان
القرآن متواتر علم ان القرآن لم يعارض بان بقي معارضة القرآن امر يتوقف الدواعي على
نقله فلو وقعت لنقل تواتر فلما لم يتواتر علم انه لم يقع فتأمل انما يكفي بعدم العلم
المبالغة في توهمهم اقول الكفي بقيه عدم العلم مع هذا المبالغة انما يكون حجة لهم
عادة على اتفاقهم على كون البسملة جزءا من القرآن وهذا انما ينفع لو لم يظهر من الناس
عدم اتفاقهم عليه وقول ابن عباس ويحتمل عنه سرقة الشيطان من الناس الذي دل على ان
للخلاف واقع في العصر الاول ليس كان ابن عباس من اهل العصر الذي وقع جمع القرآن فيه
فاتفاقهم على الكتابة مع خلافهم في انه من القرآن ام لا يجتمع في شيء الا ان بنى مخالفة
الناس ولو ابن عباس لوهم وقع فاواخر زمان ابن عباس والاتفاق على الكتابة انما يفيد

من الصحابة في اوايل زمان ابن عباس ولم ينقل في هذا الزمان خلاف فكان الاتفاق على
الكتابة في هذا الزمان دليلا على الاتفاق في الجزئية واثبات هذا الامر من اشكال شرح ٥
الشيخ ان بين الناس وبين اقوال بكى ان يراد بابنا بنه واحفاده بالنوع فلا يبقى فرق بين مذهب ابن عباس
من الغاية او بعضها بتبين كما سوغ على ما روى منه في الكشاف من نزلها منزلة ابنه
واربع عشرة ابتبين كتاب الله ليستلزم جواز سقوط كثير من القرآن بيان انه يجب
تواتر ما هو قرآن في كل محل كما لا يلزم جواز الامرين في نظر العقل احدهما ان يجوز في
العقل سقوط بعض القرآن بانه يكون سورة الفاتحة مثلا مستقلة وتواتر في محل
واحد ولما لم يجب تواتر في كل محل سقط الباقي وكذا نقطع بعدم السقوط بحيث لا يشك
اصلا ولا يستلزم جواز كون القرآن المكرر آية بيان ان الحد وبين وهو
يجوز العقل انه قد ثبت في القرآن على سبيل التكرار كثير من الايات مكررة بالفعل مع
انه غير مكرر في الواقع وذلك لانه لما لم يجب تواتر الجمع يجوز ان لا يتواتر الا الواحد ٥
كالباقي الذي غير متواتر يجوز العقل هو ونقيضه انه زائد الحق القرآن لان ما لم يتواتر
لا يقطع به لكنا نقطع به بحيث لا يقبل التشكيك كما مر اذ الجزم بجواز وقوع الالحاق من احد
في نظر العقل سواء كان الحاقا مشروعا او غير مشروع وليس المراد انه لو لم يشترط تواتر القرآن
في المحل المخصوص يستلزم جواز ان يلحق بالقرآن ايات مكررة بمعنى مشروعيته الالحاق فلا يرد
ما اورد عليه المحقق الشيرازي في من ان عدم الشرط تواتر هاهنا في المحل المخصوص يجوز ان يكون
في محل لا يستلزم جواز ان يلحق بالقرآن ايات مكررة لم ينكر ثم تكلف وقال يكفي ان نقول
بانه على تقدير الكفاءة بالتواتر في محل ما يجوز نقلا في غير ذلك المحل مع تحقق في ما هو محل
فتامل وجه التوجيه بقوله انت بعلم انه وكان الباعث على حمل المحقق المشروعية قوله
النهي بعد الامر لا يفيد الا الاباحة او بعد ما او بعد ما وغفل عن قوله النهي لما حصل
الجزم وقوله لانا نقطع بحيث لا يقبل التشكيك فاظهر بيان ان المراد بالجزم بجواز
العقل الوقوع السقوط والزيادة لا المشروعية نعم يرد ان استفاء مدلول الخاص للجزم بعدم
الزيادة فيحل ان يعلم عدم ذلك ولا يلزم جواز الالحاق المستقل اي بعيد لو لم يجب تواتر

تفاصيل وما وقع في الكل فقد وقع سطر بنا الاتفاق لا بطريق الوجوب يلزم امكان عدم وقوع
التواتر الاتفاق الذي وقع في الماضي فالمستقبل فيجوز ان لا يحصل لاهل العصر المستقبل
العلم بانه لا يسقط من القرآن شيء او كرر فيه شيء بكا فوا يجوز في نظرهم فلو ادعى حصول
في عصرهم وتصحيح القرآن بالزيادة والنقصان واخذ بالقرض فيه لزم ان لا يبعد عما في
نظرهم ولا يمكن دفعه بعدم تواتر خلافه عندهم والحق انه يعلم بالقرائن وقوع خلافه في
اي عصر كان من اخذ ملحق بالمصحف وان او يسقط عدة منه مجنونا او نزيد نقاط ظهر
بطلان المدعوم وبما يثبت تواتر الجملة وان تواتر كونه من القرآن مما لم يلزم
ما ذكر اولا يلزم عليه ما ذكر بقوله لو ثبت فالدليل انما هو ان ثبت الدليل هاهنا يجوز ان
تواتر الا ان المنع ههنا اقرب ولقائل ان يختار في المستقبل وان لم يرد ههنا باعتبار الالحاق
والاسقاط لكن يلزم تجويز وقوع الشك في المستقبل في قرآنية بعض القرآن والا التزم هذا
يمكن التزام ذلك ايضا لا ان التزام هذا اسهل منه ومنها ما هو من قبيل حمل اللفظ على وجوه
متواترة يمكن ان يكون عن صاحبه وقوع تواتر القرآن السبع بالفعل مع قطع النظر عن ان يكون
هذا التواتر الواقع واجبا لم لا يكون هذا لا يناسب قولنا في الفصل الاول وعند لا يجب تواتر
لفرض المقابلة وجه ضعفه اسهل لان نقول لو لم يتواتر الجميع فما ان لا يتواتر شيء منها اصلا
فيلزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر وقد عرفت بطلانه واما ان يكون المتواتر بعض منها
دون بعض وهو الفرض وقد بقي لعل المتواتر واحد منها لا على التعيين بمعنى ان القرآن لا يخرج عن
السبع لانا نقول لا يخفى اما ان يكون القرآن في الواقع واحد معين منها او الجميع وعلى الاول
يلزم عدم تساوي نسبة القرآنات اليها بناء على ان ما هو قرآن في الواقع بحيث تواتر يجب
انه قرآن بخصوصه لما سبق من وجوب تواتر التفاصيل وعلى الثاني يجب تواتر الجميع بناء
على ما سبق ايضا واما ان اراد بيان تواتر الجميع كما هو الظاهر من كلامه فنقول لا يجب اما ان
يكون الجميع قرآنا في الواقع فيجب تواتر الجميع على ما سبق من وجوب تواتر التفاصيل وهو المدعى
واما ان يكون بعض معين منها قرآنا في الواقع فيجب عدم تساوي نسبة القرآنات اليها وقد

خلافا لمن يشاوفي القرآن ومثال المحقق الشيرازي من عدم الفرق بين ما هو من قبيل الحيلة والجواهر المدعى بناء على منع قوم الدلالي بعض الحيلة والامر الجركات فانها جزئي صوري اللفظ داخل في جواهر اللفظ او المراد بجوهر اللفظ ما يتغير بتغير المعنى او الكتابة والمسند عدم تعلق الحيلة والاداء بالاحكام والاعجاز فتم لا يجوز العمل بالقرآن الشاذة اي لا يجوز العمل بحكم يستنبط مما نقل احادا لانه من القرآن قطعا لعدم تواتره انه قرآن ولا من حيث انه خبر لكن الحكم يوجوب تتابع صيام كفارة اليمين استنبط من لفظ متتابعات الذي وضعت في مختصر ابن مسعود وابيات الجواب المنع لجواز ان يكون مذهبا اي اجتهادا للصحابي مع قوته فحينا واخبارا لكنه ادخل الصحابي بناء على ان توهم انه قول لاشتباهه انه سمع كذا او كتب كذا سهوا على بعد الكتابة ان كل ما كتب صحيح فاجتهد قولي في القرآن مستندا الى الكتابة فلا يبقى ما نقل احادا من القرآن قطعا ما في شرح المنهج هذا وما قاله الفاضل الابهري في توجيهه بقوله وذلك لانه يجوز نقل الجزء بالمعنى فيزيد الصحابي في جزء ويعبر بانا او وفي نسخة على اجتهاده انه فلا يفيد شيئا اما اولا فلان هذا المنع لا يجري في المحال لانه يكون صحيحا لجواز ان اجتهاده في الجزء خطاء واما ثانيا فلانه كيف يقبل بالعمل بالمحال المخالف لمعنى الجزء القرآني هذا ان قطعا انه لا يكون خطاء كذا يكون خطاء من حيث هو النقل اي غير نقله صحيحا وهو ظاهر ليس من حيث انه خبر مفيد وجوب الانتظار في تفسير بينة تعريفه بقوله فيزيد رفع التفة فان قام الصد التفة لا يناسب كونه خطاء في نفسه اوجه يكون بعلم قطعا فلا يرد ما في شرح الشرح من قوله فيه بحث اه نعم يرد ما اورده المحشي الشيرازي من ان بعد تسليم كونه قرآنا او خبرا وعلم ذلك لا يحال لعدم صحة العمل اذ الواقع ان كان كونه قرآنا قطعا انه يصح العمل به وان كان خبرا لان ما ثبت انه خبر يصح العمل به وان لم ينقل بعنوان كونه خبرا ويكفي مع التكليف حمل كلام شارح الشرح عليه في القرآن محكم ومتشابه قال شارح العلامة انما نعين لها هنا الاشتمال القرآن عليها واعترض عليه صاحب التقوى والرد وبان الجزء يشتمل عليها فكان الواجب ان يوجز فيها ويذكرها في القسم المشترك اقول يوجب اختصاصه

قوله ثم

اختصاصه بالقرآن انه لم يثبت اختلاف هذين الاعتبارين اعني المحكم والمتشابه الذي وقع الخلاف في تفسيره على الجزء بخلاف القرآن فانه يطلق عليه الاعتباران في اصل القرآن في سوق الاعمران هو الذي انزل اليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات هذا والمراد بام الكتاب اصل الكتاب بمعنى ان متشابهاتها ترد بان يعرف محكمها لا بمعنى القرآن بعضها اعني يعني الحكم هن المتضمنات المعنى اي فتح معنى المراد من اللفظ سواء كان بعضا في المعنى المراد بحيث لا يحتمل غيره او ظاهرا فيه اي يحتمل غيره احتمالا مرجوحا فقد يكون الاشتراك انما افاد المشترك من سابق استلم المحل الزيادة الابهام اجمال فيه وفي ظاهر التشبيه اي تشبيه اقترن بالحلق وهو بمعنى المراد فظهر اما تأمل حضوري النفي تمثيلا لامثال ظاهر غير المعنى المراد فظهر اما تأمل اعني المراد من المتشابه بيدي والسمع اعضاء بيينه واعضائه بهم فتم اه اراد التتميم بيان وجه ايراد قول المتون الظاهر الوقف هنا فانه محل نزاع فقال الشراح فجعل العلامة كلا من هذا بيان مستقل بل يتم بما بذكر هنا في الكتب الاصولية فقال اختلفوا في جواز الخطاب بالابهام والدليل على الجواز ان الواو في والراسخون للعلم للابتداء لا للعطف اه اقول وهو احسن تقريرات الشراح لاتمام واما تأمل العلامة الشيرازي هنا فوق غاية البعد فتم ما الشأن نظم لعدم الافادة اقول المراد بالاستقامة ولا احتمال من حيث الافادة فالمراد بمحمل النظم ما لا يفيد المعنى المراد انه يختل نظم بسبب اخر فلا يفيد المعنى حتى كان القول بالاحتمال ما لا يصدر عن مسلم فتم ما تأمل شارح الشرح فانظر فيه هذا والفرق بين المتشابه بهذا المعنى والاعم على ان الاول يفيد المتشابه به المعنى المراد ولا كذلك احد قسمي الثاني في العلم بعد تأمل ورجوع الى قرائن من خارج بخلاف المعنى الثاني فانه بناء عليه لا يعلم الراسخون سوى ان لهذا المعنى المراد من المتشابه واه تأمل فلا يفيد لهما طبين اصلا لان الخطاب ما لا يفهم اقول ان ما لا يفهم المعنى المراد منه على ما يعبد ملا يتوقع انه لا يفهم من كونه علم تأويل المتشابهات مختصا به تعالى كونه مختصا بما لا يعلم معناه احتمالا ان يكون المتشابهات مما يفهم منها بعض المعاني وان لم يعلم الا هو كما ان ظن هذا الظان ان كان هو المعنى المراد فلا يكون من متشابهها لان المتشابه والمحكم

قوله ثم

بالنسبة الى المعنى المراد ولا يتم استدلاله على ان المتشابه لا يفيد وان كان الناس على الفهم
المراد بل يلزم الخطاب بما لا يفهم المعنى المراد منه ويتم الكلام لكن اقول انه يمكن المطابقة بان
في بعد الخطاب المذكور فان ما سلم بعده هو ما لا يفهم المراد منه فلها ان يكون مرين لا يفهم
مظاهر وجود لم يتمكن على تقدير العطف ليتم لبس الخطاب مختصا بالراسخين فيلزم الخطاب
بما لا يفهم بالنسبة الى غير الراسخين وذلك لان الخطاب بما لا يفهم معنى المراد منه مطلقا اي
احد اصلا بعيد لما يفهم بعض الناس وقد يبعد فان اكثر الخطابات كذلك وان كان
لا يمتنع على انه الظاهر ان مراده انه لا يمتنع الخطاب بما لا يفهم على انه على تاعدة عدم الحسن و
القبح العقليين وبحسب ان يكون الشرع لا يمتنع واجبا الى الوقف فالمراد انه وان كان
لا يمتنع الوقف على لفظ الكن بعيد فيكون قوله وان كان لا يمتنع مستدركا بقوله و
الظاهر خلافه والوقف على الراسخين في العلم لا يبعد ولا يخفى بعده فتم السنة تدل بحسب
على بطلان الادلة لانها اصل بالنسبة اليه ودليل له ولانه اشرف الطريقين والعادة
العادة بحسب واحد وانا عنيناها للبيان لانه لا يكون اشهر منها من
قول او فعل او تقرير يكون ادخال القول والتقرير في الفعل وانما افردهما استتباعا
للبيضاوي ولان في الاصطلاح كما سياتي جعل كل منهما مقابلا للفعل فتم لا يمتنع عقلا
امتناعا عقليا والمراد بالامتناع العقلي النفي الامتناع الحكمي الشامل للامتناع الذاتي
الغيري والعادي سواء كان دليله العقل او السمع فالمراد من المعنى المقابل للشرعي
او الحسية الشرعية وانما قيد به اشارة الى ان احدا لا ينفي الامتناع الشرعي او لا ينفي كون
الذنوب حراما للانبياء فان الذنوب حرام للانبياء مطلقا اجماعا فالمراد بسلب الامتناع الحكمي
بوجه من الوجوه وبيان الامكان الحكمي رد المذاهب اليه الشيعة والمعتزلة من
هذا المعنى في الجملة والمراد بالامتناع العقلي المنفي الامتناع الذاتي دليله العقل كما
فسره العلامة الشيرازي في حاشية الامتناع الذاتي دليله السمع كما فسره العلامة عبد
مذكور في الصحاح فاحفظ هذا البيان والمراد من العلامة المذكور ويقوله ولا سمعا على ما بينا
يحتاج اليه لان الامتناع لغير العقل الذي ذكر ليس بامكان دليله السمع ليفتقر على الانتفاء

فليس المراد بالامتناع العقلي الامتناع الذاتي فانه خلاف ما نفيه فقوله عقلا اما قيد للامتناع
والمعنى اذكرناه واما قيد للامتناع للحكم بالامتناع كما فعل العلامة وح لا بد من التقييد
بقوله لا سمعا فتم واما غير الكتب من الذنوب وقوله المراد غير الكتب في الاحكام والكتب
في الكتب للبعد فيشمل الكتب في غير الاحكام وسائر الذنوب حتى لا يبقى الكتب في غير
الاحكام مسكوتا عنه فتم عليه السلام اما مبتدا وما موخر مفعوله وفي اضمر
خبره واما مبتدا وهو اضمر جزاء الشرط والشرطية خبر المبتدا او اما موخر مبتدا اتاك
وما مزيدة وفي اضمر خبره والجملة خبر المبتدا الاول الجبلية اي الطبيعية والافعال
التي لا يخلو عن الوقوع عن جميعها كالقيام والقعود وجوب النفي والاسم غير اه
وصلوة الصبا والتضحية للعيد وصلوة الوتر والمستاد مع الاحتياط وتجهيز بنانه
منه وفي الدنيا وزينتها واعلم ساكنا انه بيان لقوله نفع وقدح البيت و
قوله صلوة اكابر امة بيان اصلي لقوله نفع واعلم الصلوة والفعل الى المرافق
اي صلى النبي ﷺ الى المحل المرافق بادخال المرافق واخراجها بيان لقوله ما غسل او هكذا
وابدلكم الى المرافق المحتمل لاخراج المرافق وادخالها بما ذكر التذ ويمكن ان يكون
المكان صلى النبي ﷺ الى المرافق انتهاء الغسل الى المرافق بيانا لكلية الغسل المحتمل ان يكون
الى الانتهاء الغسل كما هو مذهب اهل السنة او اخذ المغسول كما هو مذهب الشيعة صلى
رغم الله من فعل النفي هو اضافة الاهل السنة بيان لعلي الابد الوجوب وهو مذهب ابن
شريح والاصطخري والخيار والمذنب وهو مذهب الشافعي والاباحة وهو مذهب مالك
والوقف وهو مذهب الصيرفي وميل الغزالي اليه والاباحة بمعنى الذي لا يتعلق
بفعله ولا بتركه مدح ولا ذم كما يعلم من دليله لا ما قال التفتازاني انه بمعنى رفع الحرج في فعله
اي الفعل المشترك بين الثلثة لما القطع اولا فلنا بان يقول لا نسلم الرجوع الى الافعال
مطلقا بل الرجوع الى فعل الذي وقع بيانا وما نقل من تقبيل الحجر فهو في قصة خاصة وعلى
مناسككم وكذا اتجاه الغسل فوله صلوا كما رايتموني اصلي والرجوع اليه لا يعلم انه بعلم ان
حرمة المناسك لا دلالة لفعل الرجوع الى فعل التقبيل مشروعيا اصل الفعل وفي العبارة على

ما فعل الكنعانيان الملك وفي بعض النسخ قوله بدون الفاء وعلى التقديرين
قوله مبتدأ وخبره قوله لنا مقام عليه وكذا قوله فعل الخ والاسوة من بكسر الهمزة وضمها
وهي لغة بمعنى القدوة ومعناها ما يحصل به حسنة في رسول الله ﷺ من حقها ان تكون
بها كالثبات في الحرب ومقاساة الشدايد او عليه السلام في نفسه قد فسر الناس به
كقولك في البضعة عشر وصاحبه الى هي في نفس هذا القدر من الحديد ولو كان
لحسنة او صفة لها وقيل لكم والاكثر على ان غير الغالب لا يبدأ منه ثم لا يخفى انه على تقدير
الاسوة كون بمعناها وتفسيره بما فيه يكون باعتبار صفة حاصلة فالايمان او
الشايع في الحرب ولعلنا لها لانها لاستدلال بها على وجوب التاسي في كل الافعال و
ليس في الكلام ما يدل على العموم لولا التشريك اقول بين في الاية ان غاية تزويج
النبي لاجراءة زيد على المؤمنين بعدم الحرج عليهم فان زوج ادعيائهم فحيل غاية
المشروعية وحقه المشروعية في حقهم سواء كانت المشروعية في ضمن الاباحة او الندب
او الندب ولو لا يعلم المؤمنون انهم مثل النبي في كل الاحكام لما يتبين تلك الغاية و
على تزويج النبي لغيرهم اختصاص النبي عليه السلام بالمشروعية هذا التخريج فهذه الاية دليل اخر
على الندب على المؤمنين متابعة الرسول عليه السلام لم يعلم الاختصاص باعتبار ان التقريع
لا يصح الا مع التشريك في كل الاحكام ومن جملتها ادا الفعل على الوجه الذي فعل كما بيناه لقد
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولم يكن دليلا باعتبار انه ما ناسبه متابعة الاية
في فعل يعلم جهته في حق النبي وهو التزويج الذي يعلم اباحته في حق النبي كما تمسك الحنفي
البزدوي فاعترض عليه بان الاستدلال بها كان تزويجه عليه السلام ما علم جهته من
الوجوب والندب وقد يقول بعيد هذا فيه مع الاحتمال الوجوب والندب اي بالنسبة
اليه عليه السلام وسيقلها في المقام الثاني وذلك يقتضي ان لا يعلم جهته انتهى بعلم يمكن المناقشة
بان الاية المذكورة انما يدل على التشريك والمشروعية اي في الخروج في ضمن علم جهته وغيره
بناء على تعليق نفي الحرج على مجرد فعله لا على التشريك على الوجه الذي فعله فيثبت
الرجحان بلا دون المنع من الترك اي في حقه عليه السلام فعلا وانا في حقنا فاعتبارا وتخصيصا

جلنها

النبي عليه السلام وشركاته فيلحق الندب الاعم الاغلب فحكم بالندب في حقنا ليتم هذا البيان
مواقق لما ذكره الشارح العلامة ويمكن بيان الندب في حقنا بعد اثبات الندب في حقه عليه السلام
الذي ذكر في اثبات ما يعلم جهته فاسد مثله من ان الاسوة من غيرها وكذا البيان في الاباحة
في حقنا في ما لم يظهر الغرض في حقه كما سيأتي وهو الندب لا يتم انه عليه السلام كان يلزم ان
يكون فعله مع علم الجهة وهو الندب وكذا في الاباحة وكلامنا في غير معلوم الجهة فيلزم
الخروج من مقام النزاع لانا نقول المراد بما علم جهته ما علم جهته في نفس ما ناسبه فيفيد
بمقتضى اطلاق فعله عليه السلام الجهة التي اقتضت فعله المطلق في فعلنا غير الجهة الواقعي التي فرضناها
في المقام الثاني فلا خروج من المقام لبعد المعصية سكت عن الكراهة ظاهرا
فاخراجها اما باعتبار ان مراده بالمعصية بالنسبة الى الذي ما ليس بالاولى المكروه ليتم كان حسنات الابرار
سيئات المقربين واما باعتبار انه كان المعصية بعيد كذلك المكروه وان لم يدخل في المعصية
واما باعتبار انه كالاجوب والندب بالاصل كان كالكراهة بالاصل ويمكن بيان اخراج المعصية
لبنية بالاصل فالعاجز على الحكم بعد المعصية فتدبر وما قيل انا ما قلنا حينئذ يجب الا نسلم
ان ما علم ولم تعلم اختصاصه والتشريك فقد اتاه وفعل ما علم اشتراكنا فقد اتاه فنحن
مامورون باخذه وهو غير محل النزاع والحاصل ان مقصود الموجب اثبات ان كل ما لم يعلم
اختصاصه وان لم يعلم تشريكه فاما لم يعلم جهته فقد وجب علينا الاتيان المذكور الاخذ به
والاتيان بدله الا على تأمل تشريكه نحن ما مورون باخذه كان معنى الاية ما اتاه الرسول اليكم
فخذوه الا الى ما اتاه الرسول عليه السلام فقد اتاه وان لم يكن اتيانه اليكم تظهر ان ما علم الاختصاص
لا يدخل في فعله وهو غير معنى الاية فتأمل لا يعلم ان هذا الفعل ما لا يشترك لا يدخل في حكم
الاية فلم يثبت بالاية التشريك فالاية لا تنفع في مقام الموجب فتم ثم كان ان يقول على تقدير
تسليم ان كل ما فعله فقد اتاه انه لا يتم ان المراد بالاخذ ضرورة لم لا يجوز ان يكون المراد العلم
به وبكيفيته بعد وقايع العلم انه لو فعله لفعلتم على تلك الكيفية فتم ثم لا يخفى جريان الجواب
الاخير في الدليل الثاني بعينه في هذا الدليل ليتم بان يقال الاتيان بما دل على الوجه الذي اتى
فما لم يعلم الوجوب لا يتعين الاتيان على وجه الوجوب وليتم النفي بعدم الجهة باعتبار ان

وجب التصديق في المباح والمندوب كما سيأتي تقرير المبالغة فعل مثل فعل على الوجه الذي فعل اقول لابد من قيد اخر وهو انه فعل وهما انه فعل احتراز ان فعل مثل فعله على وجه اتفاقا فانه لا يسمى متابعة وتأسيا وترك هذا القيد في المختصر وكانه تركه ههنا اتكالا على الجواب بانه انما اقتضى مساواته بالفعل وعمناه ههنا لانا نتيقن انه حاصل مابينا ان المتابعة في الفعل عبارة عن فعل ما فعله على الوجه الذي فعله وورد ناص الاية المتابعة في الفعل فيفعل والامر صار مقتضيا الاتيان فعلا مثل فعله البتة على الوجه الذي فعله ح لا يلزم الاتيان على وجه الوجوب وهو وجوب كل ما فعله البتة مما لم يعلم جهته لانه لما كان المامور به الاتيان بالفعل على الوجه الذي فعله فلا وجوب علينا الا بما علم انه فعله على وجه الوجوب فلم نفعله على الوجه الذي فعله على وجه الوجوب لم نفعله على وجه الوجوب فلا يحصل الاتيان بما امر به فيظهر ان ممن في الاية بناء على تحقيق معنى المتابعة لا يتبين علينا الوجوب الا بما علم انه فعله على وجه الوجوب وهو خلاف ما ذهب اليه المعتزلة من ان كلام الموجب فيما لم يعلم جهته اصلا سبيل الوجوب الا ان يعلم انه فعله على وجه الوجوب وهذا غير معلوم لان المعتزلة يقولون انه غير معلل ويتبعد على الوجه الذي اقتضاه مطلق فعله وهو الاباحة ان لم يظهر القرينة والندب ان ظهر القرينة لا الوجوب لانه لا يكون معللا بما من شانه فلا يكون مقتضى فعله المطلق ليفيد ما فعله فعله واجب على سبيل الوجوب لا يكون فعله على الوجه الذي فعله عن اقتضاء وفعله اباحة لا يكون فعله على الوجه الذي فعله الا الاباحة او الندب هذا الجواب على تقدير تسليم ان المتابعة عام في معلوم الجهة وغير معلوم الجهة لكن المتابعة هي الفعل على الوجه الذي فعله عن والوجه معلوم في معلوم الجهة في نفس الامر وفي غير معلوم الجهة ما اقتضاه مطلق فعله عن في نظرنا ولما لم يكن مقتضى فعله المطلق الوجوب لا تقتضي المتابعة في غير معلوم الجهة الوجوب واما اني انه على هذا يلزم في معلوم الجهة الضلالة علينا الوقف على سبيل الندب والاباحة فهو بعينه ما ذكره الشيخ بقوله ثم يلزم مما بقي النقض على هذا الدليل وهذا الجواب بناء على الاغماض عنه في هذه المرتبة والمناقشة مع المستدل بانه يكفي في الجواب عدم اقتضاء المتابعة الوجوب في غير معلوم الجهة الذي كلامنا فيه واما انه كيف يصير الحال

في معلوم

في معلوم الجهة وانه يلزم عينا الضلالة لو فعلها على سبيل الندب او الاباحة فسيأتي من دليل المستدل والجواب عنه على الجواب وعلى اخر وناه ظهر لك انه ليس هذا الجواب على ان الاية مخصوصة لبيان الاتباع فيما علم جهته كما توهمه المحقق الشيرازي وحمل الجواب عليه وكذا ظهر لك حال السؤال الذي اورده بعض لهان قيل عنه بتكلفان لا يناسب المقام وكمل الكلام ثم اذكر هذا المحقق في شرح ابن دستور الشرح بقوله اما ان الاول ونقول لئن سلمنا ان اذا كان اتباعه فيما فعله فيما لم يعلم جهته واجبا علينا ولكن انا نمنع ان فيما لم يعلم جهته يقتضي كان صنعه او صار شانه ملزم ان يكون ذلك الفعل مندوبا او اولى بالنسبة الينا الوجوب الاتباع لم وهو يقتضي فعل مثل ما فعله على الوجه الذي فعله وان واجبا علينا بناء على ان كل ما فعله فيما لم يعلم جهته فهو واجب والتزام ان كل ما فعله فيما لم يعلم جهته فعله على وجه الوجوب ممنوع لان الاضافات لا تقتضي مشاركة لانه قولنا يلزم ان يكون صنعه او صار شانه بالنسبة الينا الا نكلف بفعل الا بما يظهر علينا وهذا السؤال لا ان الاتباع يقتضي الفعل على الوجه الذي فعل في نفس الامر بل يقتضي فعله المطلق في نظرنا وباعتقاد المستدل لم يقتضي فعله المطلق عنه الوجوب علينا لا يلزم علينا الندب او الاباحة يقتضي لشق نفس الامر فعل عم وجهها عنه فعلى الكلام على الشقين ويلزم الحال حرام ولازم الواجب واجب اقول كلامها ممنوعان ان اراد بالوجوب والحرمة الوجوب والحرمة الشرعيين سيما على مذهب من قال بعدم وجوب مقدمة الواجب المطلق اذا لم يكن المقدمة واجبة فلا نسلم ولا يلزم ما ذكره من التالي اجماع الفعل على الوجه الذي فعله اقول يتلو ههنا وجوب ان المتابعة من حيث انه لا يمكن ارادة الوجوب بالندب لكل ما فعله والا يلزم الضلالة عن جاء في الحديث الصحيح ما فرغ من الشبهة المتعلقة بالكتاب شرع في الشبهة المتعلقة بالسنة ولو لا وجوب الاتباع لما ذكر عليهم ذلك اقول ممنوع لجواز ان اباحة الاتباع او ندبيته مطلقا وان لم يعلم الجهة ولا القرينة كما هو مذهب القائل بالاباحة او بالندب ولذا لم يكن عليهم فلا يثبت مذهب الموجب وما قيل في بيانه بانه اذا لا يجوز ترك المسنون في الصلوة مسنون اخر خصوصا اذا كان افضل منه يكون

٥٧١

ان يكون متابعة الرسول عند اسم احفظ السنن فهم على تقدير التسليم لم يعلم انكار
بل انكر عليهم فعلهم فخلعهم وان سندهم بالاستدلال وبيانه الصلاة ينبغي ان يعرف
الوجه او لا ينعقد ولو كان ضلالا وجب بالاجماع الاطلاق المسلم عن ضلالهم فهذا دليل ثالث
او نقول منهم من الفريقين الاولى تقديم هذا الجواب على الجواب الاول لان حقيقة هذا الجواب
منع الوجوب وصلا فظاهر الترتيب ان يقال ام دلالة الفريقين بالدور بالفريق الثاني يحصل
كثير تفاوت في المعنى او جعل الفريقين على الفريق الاول ان اجمعوا اولا ان
الامر بالتمتع بطريق الوجوب وفروا الاستدلال بانه لو لم يكن التمتع واجبا وليس عندهم
لم يتركوا به الواجب الذي هو التمتع والا صيروا الان تارك الواجب لا يجوز الا بالدليل على
وجوب سنده فنقول ان العصبة لا يتم هنا على التقادير وان تمسكوا بانه فعل عائشة
امر بفعله الذي لم يعلمه وعلى لا يجوز اجماعا وان اخذ الامر بصوم الجواب ترك الافضل
كذا الخير بالاجماع ولو سلم انهم تركوا هذا الامر للتمتع بفعله فالايلزم ان يكون التمتع
عندهم واجبا الى ان يكون سنده ابن عمهم ولم يعلموا جهة الفعل والامر فيه تركوا
سنده باهو التمتع بمندوب اخر هو الاتباع وقرروهم الذي هو على هذا الاعتقاد فلا يلزم بتقرير
الذي هم ان الانكار منقول متواتر او قولهم لو استقبلت ما استدبرت من امري هذا
امر بدل على انكارهم ليفيد على بياس ما فصلناه مطلع الدليل مذكر ٧ اختلف العلماء
اه لما منع من النسبة المتعلقة بالسنة تنازع في ما يدل على الوجوب من الاجماع والقياس
وهذا وهو الاجماع تقريره انه لما اختلف الصحابة في وجوب الغسل بدون الانزال بعثوا
الى عائشة فنقلت عن فعل رسول الله وجب الغسل بغير الانزال ولو لم يكن
مقتضى فعله المطلق الوجوب عند الجميع لم يرتفع الخلاف بوجود العلم بفعله المطلق والكان
الوجوب بعد النقل اليه والم يكن احد يدل على اجماعهم عاده الجواب لم يوجب بجرد
فعله بل الما لم المنع لكون هذا الفعل من محل النزاع بل فعل بيان وبين كونه بيانا بثلثة وجوه
الاول انه بيان لقولهم اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فانه جعل في نظم الاية ما يتناول
انه هل يشمل الالتقاء الا خالي بدون الانزال انظر الى ظاهر العموم ام مختص بصورة الانزال

قوله عليه السلام انما الماء من الماء بيعني في الماء يشه لنا قول ان الذي هكذا فعل في معرض البيان اعلى
بالتخصيص او بالعموم فظاهر انه اعتسل بعد الانزال في معرض البيان فاقتضى وجوب
تخصيص الاسماء بصورة الانزال بعدم مخالفته في معرض البيان فوجوب الغسل فهم
من قوله قد وجب الغسل ومنهم من فعله الثاني وحوله الاحتمال بدون الانزال في التقاء
الختانين فتوقف على تخصيص المذكور في العبارة على وهم تخصيص الحكم بوجوب الغسل بعد
الانزال بالنسبة الى الاية او الحث الى العائشة لما لم يتحقق الوجوب عليهم فانه معلوم بالنسبة
الى الامة اي البعث الى العائشة لم يقولها اذا التقى الختانان بل لاجل توهمهم ان هذا الوجوب
مختص بهم فانفي نقل العائشة توهم اختصاص هذا الحكم بالامة وعلم اشتراك الرسول
معهم في هذا الحكم فخالف لفظ الفعلة المذكورة بعيد غاية البعد فتدبر ٧ اي الفهم الوجوب
من قولها اه لفهمهم من قولها اجتماع الفرجة الغسل بجرد في الوجوب فعلى الجهة فعل النبي
فلذلك اتبعوا فكان شاملا ما من محل النزاع والمقصود بقولنا ٧ ولو اشتغل الجواب بما
اي لو اشتغل جواب العائشة لوجوب الغسل على الفور لا خطأ في وجوبها للسؤال اول فيخرج
لان النظر الى لا يتوقف على الاشتغال بالجواب لوجوب الغسل على الفور لا خطأ في وجوبها
بنهان مقتضى فعله المطلق الوجوب على الامة فيخفى فعل فعله المطلق بعض الوجوب عليهم خطأ في
الجواب السؤال فانه خرج قولها الغسل بغير لم يجب عليكم الغسل بل نقول لفعل فعله المطلق
في مقابلة سؤال الوجوب على الامة قرينة على ان مقتضى فعله المطلق الوجوب على امته فظهر ان
ذكر القرينة لا يصح لها فانه بقي المنع عما لم يعلم ٧ حمل على الوجوب احوط اقول هذا من السنة
المتعلقة بالقياس صغراها ان حمل فعله على الوجوب احوط اي العمل بمقتضى الوجوب احوط
اساس الاثم وكبراها ان كل ما هو احوط فهو واجب عليا ما ساعلى الصلوة المتعلقة
لا يعينها والجواب الاول منع للصغرى المذكورة مستندا الى ان ذلك بما لا يفضل التصريح واما ما تحمل
التخريج كما مضى فيه لجواز تخصيص المشروعية بما ندبية او اباحته بالنسبة الينا فتصدد
الوجوب فترتيب محل على الوجوب ليس احوط لعدم الامن من الاثم بسبب الفعل وتقريره
انا اثبات المقدمة الممنوعة بالدليل فما لم يفصل ان حمل على الوجوب احتياط مع احتمال التحريم ؟

يظهر بل هذا التقرير ان هذا الرعاتيات الى تمة الحق قد ردا بل قياسي لا انه كلام على السند كما فهم شارح الشرح وجهه بانه سند مساو للمنع وهم يقولون ذلك هذا والجواب الحق الذي ذكره المصنع الكبرى اي منع كون كل احتياط واجبا كما مر به انفا للمناسبة المذكور ولبيان الكبرى بالفرق بين الاصل والفرع بان صلوة المنسية ثبت وجوبها بصوم تكثير الاصل فيه الوجوب وما نحن فيه ليس من هذا القبيل منظور على ما قرر ان الجواب الاول للصغرى وجواب المصنع للكبرى فاندفع امر ان الحفيد الشيرازي على شارح الشرح بان جواب المتن والجواب المنقول مستقلان وبان في اولها الوجوب الاحتياطي مطلقا ومنقوضا باختلاف السند فيها فيظهر لبالغ سند اخر ولا يكون السند مستاويا بان البالغ المحقق انتهى كلامه اقول والعجب انه مصرح في كلام شارح الشرح ان الجواب الاول منع ان الوجوب احتياطي وعند انه صغرى الدليل ومصرح ايضا في كلام الثاني جوابا للمصنع كون كل احتياط واجبا وعند انه كبرى الدليل فكيف يتوهم كونها مستقلة متباينة وبالجملة حق ان لم يكن السند مساويا نعم على ما اورد قد يقال للجواب بان صوم ثلثين لا يحتمل الغرض بها ذا غم الهلال اذ العيد الشرعي انما حصل برؤية الهلال فاذا غم ولم يرد الهلال لم يكن عيدا مطلقا فيبقى الصوم الذي هو ضد العيد الشرعي فلا يخلو من قوة وان كان الفرق بينه وبين ما مضى لا يخلو عن دقة هل هنا للوجوب او للندب او للاباحة اي ضرام اما ان يكون حقيقة في قضي الامر الوجوب على المكلفين او الندب عليهم او الاباحة عليهم يمكن ان يكون المراد بالوجوب او الندب او الاباحة الوجوب والندب والاباحة عقلا لا يناسب قولنا لانه يستلزم التبليغ لان الوجوب عليه لا يستلزم التبليغ البتة بل وان يثبت ان الوجوب عليه يستلزم الوجوب علينا لانفاء المعصية للانتفاء كونه معصية على المكلفين اما للانفاق اي بالاتفاق الحاصل من المتأخرين واما عدم كونه معصية عليه عندي بالحاق الفرد بالاعم الاغلب ثبت عدم كونه معصية علينا واما المكروه يمكن اخراجه اما بالاتفاق واما بالدليل الذي ذكر لانتفاء كونه معصية لان المدح يدور على عدم الاباحة مع على عدم الكراهة بقي بقي واما ما اخر اجبنا به على دخول في المعصية كما ظهر المحقق الشيرازي فلا يستقيم الا اذا خذ المعصية بالنسبة اليه دفعا للتكليف بما لا يطاق

لان تكليف من لا يبلغ الوجوب تكليف لما لا يطاق على والغرض انما لا يبلغ ان اراد انه لا يبلغ من حيث القول او الفعل فيرد هذا الفعل تسلم ولا ينفعه لجواز ان يكون تحريم هذا الفعل تبليغا للوجوب بالدليل الدال على ان امر سلوك كما ذهب اليه الموجب فاذا اراد ان لا يبلغ امتنع والمسند ما ذكره وما ذكر المحقق الشيرازي في دفع هذا الجهد لا يدفع المنع ان لم يتم مستدلا على ما ذكره فتأمل فيه وكذا الاباحة لان لقائل ان يقول كما ان الاباحة بالطلاق بمقتضى هذه الآية بيانا لما كان هذا الفعل مما لا يمكن فاعله ولا يمدح وبدونه كان فاعل هذا الفعل يمدح فلم يكن مما لا بيان ان فاعل هذا الفعل يمدح فلان فاعل هذا الفعل مما لا يمكن المتأخرين والمتأخرين يمدح بحكم الآية بيانا على توصيف الآية بالحسن وما بيانا على كون اللام في الانتفاع لمن قال لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر او انه يمكن ان لا يتمكن فاعل هذا الفعل متأخرين حتى يكون يمدح وبالجملة الناس وضل مثل ضلاله على الوجه الذي نقل فيكون مخصوصا بما لم يعلم جهته والفعل الذي كما ضافه غير معلوم الجهة فان وجوب التبليغ يعم الاحكام كلها لظاهر قوله بلغ ما انزل اليك ما ذكر نقض اجمالي ولم يذكر الحلي وعليا ما لي مذهب المحقق فيقوان علة التعريف فيه فلانم انه لا تبليغ لجواز ان يكون مجرد ضارع فقد التعريف بتبليغ المذهب وان لم نكتفه نقول مجرد ان يكون مجرد ضارعه بتبليغ الوجوب كاف وما ذكره المحقق الشيرازي في اصل حاشيته من ان التبليغ لم يجب عليه بالنسبة الى الجميع المكلفين بل واسطة بعضهم بما لم يعلم اسفته انه بين جهته لبعض الحاضرين وامرهم بالتبليغ الى الغائبين لتيسر لهم ذلك اما لفوقهم او لقربهم او لنسبهم او لخوفهم افشاءهم الى من اخفاهم عدا وهذا اذا جهز عدم علمهم وتممه في حاشيته بانه يجوز ان المراد بعدم العلم بعدم ان يكون بالفعل بالوجوب او الندب او الاباحة بالنسبة الى الكل او البعض والا يكون بالنسبة الى الصحابي مطلقا فتدبر انتهى فاقول منظور فيه لان مراد المستدل انه لو وجب ذلك الفعل على من لم يعلم جهته لزم التكليف بما لا يطاق بالنسبة اليه بيان اللزوم ان الوجوب عليه يستلزم التكاليف بالتبليغ اليه الى الوجوب عليه لا يصل بدون ان يصل حكم الوجوب اليه لهم من ان يكون بتبليغ النبي نفسه عليه او بواسطة الصحابي او بنصب امارة او بدون ذلك كله كان المكلف عاجزا عن تكليف فاعل التكليف بما لا يطاق

والمحض ومن بما مض بيانه تبليغ اليها صلا انا الكلام فيمن لم يصل اليه الامر والفعل واذا عرفت
ذلك فنقول روح تبليغ النبي لبعض الحاضرين لا يرفع لرفع تكليف ما لا يطاق بالنسبة الى من
لم يبلغه الحكم على من من الوجوب عليه اذا الفضلة لا يرفع عنه بحيث واعلام الحاضرين بعد ذلك
البليغ اليه والحاصل انه اذا اخذ البليغ الوجوب وبلوغ حكم الوجوب بالنسبة الى الحاضرين
فالفعل معلوم الجهة بالنسبة اليهم فكان حاضرا ماضيا ومن بعدهم ان اخذهم بالنسبة الى سلوك
الجهة من لم يبلغه الامر بالفعل فالوجوب عليه بعد وبلوغ حكم الوجوب اليه اصلا
بشيء من وجوه التبليغ الذي ذكرناه انما يستلزم تكليف ما لا يطاق عليه فتفهم ولكن
مع عدم بلوغ حكم الوجوب بالنسبة اليه انما يستلزم تكليف بالفعل بتبليغ بالنسبة اليه وقد
ظهر مما سبق ما ذكر القائل بدلالة فعل على الاباحة التي هي احد الاحكام الخمسة
استدلوا بها على اثبات تحقق الاباحة بمعنى بمعنى الجواز بالمعنى الاعم ستعرف في الحاشية
الاتية الاباحة مشتقة لفظا انهم اراد وا بالاباحة ههنا الجواز بالمعنى الاعم الشامل
للوجوب والندب والاباحة المصطلحة واذا استدلوا عليه بانتفاء المعصية وصار حاصل
الاستدلال ان الجواز متحقق لانتفاء المعصية اما بناء على اتفاق المخالفين او لعدم
الوجوب والندب بانه لم يثبت غيرهما واثبات ما هو المحقق وهو الجواز الاعم ونفي ما لم يتحقق
هو الوجوب والندب وليس مثبت الجواز مع انتفاء الوجوب والندب وهو الاباحة المصطلحة
فالفرح بمزيد كون وقوع العصيان بمكن ان يراد بالاباحة ههنا الاباحة المصطلحة لكن لا يخفى
ان راجح من التحقق المحقق الظاهري في نظر الامر اثبات ان كلا هو متحقق ظاهرا في نظرنا
يجب الوقوف عنده اذ لو اراد التحقيق المحكم بحيث لم يدع ان الاباحة متحققة
في مقام اثبات الدليل منصادم مع ما ذكرنا من ان ليس لنا الا ظواهر الادلة المتداولة بيننا ومع ان
هذا التقرير مصير بجميع انتفاء المعصية مع ثبوت الوجوب والندب دليلا لكون الاباحة
المصطلحة محققة ظاهر الخلاف التقرير الاول فمن بانتفاء المعصية وحده يثبت تحقق
الاعم باحد معنى الجواز الاعم ومع عدم ثبوت الوجوب والندب لبيان احد الوجوب
والندب من الاحص باحد المعنى الاعم فتأمل اي اثباته ونفي ما لم يتحقق بجميع هذا الاثبات

النفي

والنفي تفسير الوقوف عنده ما هو المحقق فان الوقوف عند شيء عما عدا ذلك من الحاضر مع عدم
العلم وتعدد وهو [illegible] وعلم بالحكم فيه في عصر فقط وعدم حضوره وعدم علمه به بعد ذلك
لا يصلح للانتقاد وكان قادحا على الانكار بالكلية يستلزم انكار سنة من السنن
الذي فعل بحضرته ثم كرجوع القائل بالاسلام او قتله فيمن بحضرته لو رجع من هذا الفسق
الذي فعل بحضرته ان يكون ساقطا عن الاسلام او دينه بالكلية وان لا يستلزم رفع حكمه كتاليف بعض
الكفار للاسلام واما عدم خلوده باعتبار حقيقة لنفسه ثم ضعيفا لا ناد لا يضر
للتبليغ والدقة ما فيه من التبليغ ثم ولم يكن اي لم يظهر انكار سواء كان منكرا او لا
حتى يدخل القسمين ما علم انه منكر لهذا الفعل ضلالا بان صرح ثم بين لاحد بان هذا الفعل
حرام ابدا واما مثال ذلك من الامرين الدالة على انكار في هذا الحكم فلا يكفي العلم بانه منكر لهذا
الفعل بتجويز النسخ ثم لا يجوز ذلك ثم ترك الانكار لعله بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحكم
لا يهمنا هذين القيدين لجواز ان تركه انما لانكاره كما لو كان انكاره
معلوما للناس لكن لا ينفع في الحكم او لا ينفع في الحكم لكن ينفع معلوم للناس وعلى التقديرين لا يكون انكاره
وهو محرم على سائر الناس حضوريا على النبي كما نه من سنن الامر والنهي وقول بعض
او محرم حضوريا عليه ثم فالقيامة ما عدها في اثبات النسب هذا من قبيل العجب في زيد
وكرره كما سبق في قول الشافعي واحببت الحكم بين الحكم والحكم وانه هو الشرع وانه هو الشرع
والحاصل انه تمسك الشافعي في القيامة باعتبار عدها في النسب عطف بيان لقوله في القيامة
لان تمسكه في القيامة باعتبار عدم عدها في النسب فتدبر وحاصل استدلال الشافعي
نقلا في قصة المخزومي تقرير النبي ثم واستبشاره الحاق النسب بالقيافة ولم ينقل انكار قبل
الاعتبار والاصل عدمه فيفيد تقرير الاعمى من تقدم الجواز وح لا يرد ما اورده الحنفي الشارح
من انه لقائل ان يقول ترك الانكار بحضرته استبشاره لعلمه بانه علم قبل انكار ونية انكاره
وترك به انكاره لعلمه بذلك الى اخر الكلام لوا عتبر مثل هذا الاحتمال لا يبقى وثوق بشيء من الادلة
النقلية لجواز ورود ما نسخها او معارضها بحضرة مع انه ينقل الينا على ان الاستبشار
المرجوع الاصل كثرة منها ذكر ايضا من ان الاعتداد بالبقي على الدليل وانكر في هذا المقال ليتم

اما عدها

وغير ذلك لكن كل ذلك مندفع بالاصل فتدبر ولا تغفل وافق الحق اقتضاء اى على سبيل الالتزام
ولا اقتضاء الدليل وانما قيد بذلك لاحتمال ان يوافقه قولا لكن حقيقة دليل فرع هذا الوهم
بان هذه الموافقة على سبيل الاتفاق لا اقتضاء دليلا وليس المراد بالاتفاق ههنا الاجماع
واما الاستشارة فلانه حصل بالمنع بالخصم اولا يمكن تقرير هذا الامر على وجهين
الاول انه لا يتم لم يمكن الفعل جايزا لم يمكن الفعل جايزا لم يجز استشارة ثم يجاب ان يكون الالزام
الذى هو مطلوب منهم من الشرط يمكن حصوله مع الانكار وعدم الاستشارة بناء على زعمهم اما الانكار
سبيل الدليل فلان استشارة لم يكن مع كون الفعل جايزا الضابطة المسلمة المتفق عليها عند الخاص
ان الاستشارة حصول ابيل الى تسليم الخصم ويجيئ على هذا التقرير حسن مطابقة الجواب للسؤال
فى الكتاب للسؤال وهو ان الالزام الذى هو المطلوب يجوز ان يستدل الدليل المذكور
مع الانكار ليتم فضلا عن عدم الاستشارة والحاصل ان ضابطة المصلحة لا يتوقف على عدم
الانكار ووجوب الاستشارة فلو كان حرام الالزام الانكار مقبولا عن عدم الاستشارة مع ان
الكلام فيه لانه اذا ظهر ان الالزام لا يتوقف على عدم الانكار بل يحصل مع الانكار ظهر بطريق
اولى انه لا يتوقف على وجوب الاستشارة وانه يحصل مع عدمه فلا حاجة الى ضبط مقدمة الالزام فتدبر
فانه رشيق به يتم الجواب الا ان الاعتراض بصياغ السؤال هو تقرير الزمان الثانى لانه لا يتم الفعل
لو كان حراما لم يجز بالحق الاستشارة عليه جواز اشتمال الفعل مع كونه حراما مصلحة شرعية يحصل
الاستشارة وجها لا ينفى الحرام من حيث هو حرام او اساءة على اولو العزم فلا وجه لتعلق
الجواب على وجه يظن على الكتاب لا يخفى من اشكال فقد تقرر اما بيانه لو كان الامر على ما ذكرتم
من نفع اصل الفعل وحسن لانه الذى هو الالزام لا يجوز لمنه الاستشارة المطلق الموهم
محسن اصل الفعل على الاطلاق مع استشارة بلازمة وهو الالزام من الانكار على اصل الفعل
اى الاستدلال بالصفة ان الالزام يحصل مع الانكار ولا يمنع الانكار يجب جميع الانكار
مع الاستشارة حتى يرتفع هذا الوهم فلم يمكن واستبشر على انه لا وهم فى فضلا الدليل لسلا
وهذا خلاصة تقرير المحقق الشيرازى للجواب فما قيل على هذا يكون تعليل الثانى حقيقة هو
عدم الانكار فى حال الاستشارة وح لا يكون الاستشارة دليلا مستقلا فتدبر واما باقى الكلام

الاولى على ان الزام المخالفين حصل بالفتيا فلا حاجة لهم لهذا السبب لثبوت وانكار الفضلة ليست
مما تفيد من الالزام لان الالزام يحصل بايصال الخصم وان انكر الملزوم ما لو كانت غير جايزة شرعا
لانكروها الرسول لو انكروها لما استبشر بها فلما استبشر بها كانت جايزة انتهى فضيلة ثم
اقول انكروها لما استبشر بها لانكار على شئ مع الاستبشار بالاذن وكان قوله والسؤال
بالتقرير الاول فان هذا الجواب انما يناسبه ملخصا فى نسب دليلا الاهم كما فى بعض النسخ
ونسب اساتذة اساتذة هو ابن زيد ابن عمارة هو اب فالنسخة التى فيها اسنب الضب
الى زيد لو كانت صحيحة لكان المراد نسب الضب المتوفى زيد والا اساتذة بكثيرها او فى ملابسته
ويكفى فى الالزام ذهابهم ان الملزوم به لو لم يكن حقا لما الزموا به الخصم فتدبر هذا الذى هو الالزام
يكفى فى الالزام وان كان اصل الشئ وحسنا المراد بان الوسيلة وفى بعض النسخ واذ كان
وهو اوكان صحيحا لان المراد بحسن معنوان الوسيلة وان بعد وصعبا شرطية وتصحيحه كما يعلم
الفاضل الابهرى فحرف عن الصواب فانظر الفعلان ثلاثة اسنان وان تناقض احكامها
المراد بالفعلين الفعلان الذان فعلا وسلما اقتضاء والتناقض كونهما بحيث يمنع كل منهما
مقتضى صاحبه فان قلت لا يحصل التناقض بين احكام الفعلين الا بان يكون احدها اثبات
شئ او نفيه فى زمان معين ويكفى نحكم الاخر نفى هذا الشئ عن ذلك الشئ فى هذا الزمان
بعينه كما هو معلوم من شرايط التناقض وح يختل التناقض فى قطعا فلا يصح قولك لا يمنع اسنان وان
تناقض احكامها بان تثبت المراد بشئ احكامها كون حكمها بحيث اوامية الى الشئ الى زمان واحد
لا يجتمعان وبذا تضان لا نهما سنان ضان والضان لا يجوز كون الحكمين بهذا الحيثية مع
التناقض بين الفعلين بان لا يكون الحكمين فى زمان واحد فتدبر واما كان فى مثل هذين الفعلين
مظنة التناقض دون غيرهما من الافعال صح ان الوسيلة بانه وان كان حكمها بهذه المثابة يكفى
بانها اذا فى احتمال الوجوب فى اليوم والجواز فى اخر المناسب اسانة الوجوب والجواز الى الاخر
حتى كانا بحيث لو اضيفا الى السنة الى زمان واحد كانا متناقضين ولم يذكر فى عبارة الشرح
لاسانتها اليها اما الصوم فلان اضافة الجواز اليه غير ملايم الا ان يراد الجواز عدم الوجوب
هو غير مصطلح ما الاظهار فتدبر والظاهر ان المراد بالوجوب وجوب الصوم وبالجواز جواز

الافطار وجعل مقابلها استدلوا جواز الافطار عام وجوب الصوم الا في لسان بعض
نسخ المتن يجوز ترجيح الاكل في وقت والاحتراز في وقت اخر وفي اكثر نسخ المتن يجوز الاكل
في وقت والاحتراز في اخر وهو مثل كلام الشارح الذي سيصرح انه لا مرجح لاحد الوجهين اما بنا على الخطوط
الاخر او الوجه مبهم على سبيل التخيير وقد يطلق النسخ والتخصيص على التعليق بحرف ان
ان التالي ماسح لحكم الدليل على التكرار وهو حكم الفعل لعدم قابلية الفعل للمنسوخية بناء
على انه بداءة لا يقتضي التكرار وحكم ذاته الموجود في الماضي لا يكون رفعه فكان قابلا لان كتب
قلت ان الفعل غير قابل للمنسوخية وسيجيء ان المتاخر من القول والفعل ناسخ الاخر فذلك حكم
بانا سيجيء بمنسوخية الفعل فاجاب بانه قد يطلق النسخ والتخصيص على المنسوخية والمخصوصية
على الفعل بطريق التجوز بعلاقة مصاحبة الفعل للدليل الدال على التكرار وما سيأتي من
هذا الفصل والى ما ذكرنا ظهر انه لابد من دفع هذا التوهم في هذا المقام وانه ذكر قبيل
هذا الكلام حديث ناسخية الفعل لذلك اتبالة ذكر حديث منسوخية الفعل الاول فيقال
ان لم يذكر لفظ النسخ بمعنى المنسوخية فقد ذكر ما ذكر المحقق الشيرازي وان جعل النسخ
بمعنى المناسخ غير لازم لا محذور ان يقال المراد ان النسخ بمعنى الرفع على ما سيجيء في تفسير
المحقق فالعلاقة على الفعل كما وقع ههنا والقول بناء على الغالب لان النسخ وكذا
على الفعل لا دليل التخصيص والحاصل ان النسخ من اسام الكلام المنسوخ عندهم وقد مر
انه في اول بحث الكتاب والاطلاق على الفعل عما او اللفظ على ما يجيء في بحثه وقد
اشار مستدركي في هذا الفصل باعتبار دلالتها عليه فتدبر انتهى كلامه ثم اقول يمكن جعل الصور
نظرا لما ذكر بكون اطلاق الناسخ على كل من الادلة الشرعية من الكلام اللفظي الكتاب
والسنة والقياس والاجماع على سبيل التجوز بملاحظة صيرورته بالفعل حتى ذكر في بحث
فعل الرسول عليه السلام انه اما ان يذكر في بعض كلام واحد من الادلة الشرعية وبذكر في بحث
النسخ على انه لا يناسب ليراد كلمة التعليلية لان لا يطلق على شيء من الادلة الا على التجوز
فلا يستقيم انه قد يطلق على الفعل بتجوز ظاهر واما ان كان مع الفعل اقول بعد رضا المراد
بعبارتهما كذلك بحيث اذا اخذا بالنسبة الحالي ومنع احدهما واحد في احد الحالين منع احدهما متفق عليه

لا التعارض بالفعل فان في اكثر الاقسام الاتية حكم باشتباه التعارض فيه ولا في المستقبل
عطف على قوله في الخاص على لا تبعد في بالفعل في المستقبل ليتم كلا تبعد في الماضي
وهو مبني على القول بان النسخ قبل التمكن من الفعل سواء كان قبل دخول وقته او بعد دخوله
وقبل مضي زمان ليسع الفعل واما المعتزلة فيمنعون كون الفعل ناسخا لحكم القول فضلا عن هذا
والصور كلها لم يقع مثل هذه الصور ان لم يجوز المعصية بالمخصصة وان جعل الباء في العكس
والتاخر ولا يخفى انه لا يكفي في الجعل بالتقدم والتاخر في القول والفعل الذي سئل الشارح
لتقدم القول فانه لا يتصور ههنا تاخر الفعل لان بعد فعل ذلك الفعل في الزمان المعين كيف
يتحقق ثم لا يجوز وقوع الفعل في هذا الوقت الا مع تجويز المعصية عليه كما انهما ذكر في الماتن
لتقدم الفعل الا مع قرينة في القول بعد ما علم الحكم في او جوز في صورة الجهل بتقدم القول
يلزم التعارض المقتضي للنسخ السابق والا يخفى على قوله عما او لا يجوز نسخ الفعل الاول بدون ذكر
ما يدل على التاييد ثم ضرورة هذا الفعل بعد ما يحصل التعارض لجواز انتساخ القول
الزمان السابق والفعل بالزمان اللاحق كما في صورة تقدم الفعل الا ان يقال ان النهي و
التحريم المطلق للتاييد مع انه كذلك اذا كان القول السابق مفيدا لغير التحريم من الاحكام مع
فعل يناقض هذا الحكم فمثل الجهل في هذا القسم مع احتمال التعارض ان يفعل ما هو قول مفيد لغير
التحريم من الاحكام مع فعل يناقض هذا الحكم فمثل الجهل في هذا القسم مع احتمال التعارض في
ان يفعل عنه عصيانا في حقه من بيان ان ينقل عنه ليتم فعل يناقض هذا الحكم
في وقت ما وجهل التقديم والتاخر مع كون الفعل مستقيما على الواقع فلا تعارض اصلا ولا
كان القول متقدما فالفعل ناسخ ليس على بقتضى القول مرة واحدة او لم يعمل اصلا فان الفعل
لا ناسخ له في الجملة تامل انتهى وهو المختار الوقت اقول في هذه الصور ان حكمنا بمقتضى القول
بطل حكم تكرار الفعل الذي في حقه فقط وبقي حكم التكرار في حق سائر افعال المكلف في جميع اوقات
بقاء تكرار في الجملة في حقه ليتجوز ان يكون القول بعد ما فعل الفعل مرارا متعددة وان لم يكن
بمقتضى الفعل بطل تاييد حكم القول قطعا فان لم يعمل على مقتضى القول اصلا بطل حكم القول
جميعا ويحتمل ايضا ان يقال على تقدير مقتضى القول جميعا في الجملة بقي الفعل حقوا بقي القول في حقه

٦٨١

حكم في الجارحة لان دلالة القول على ما لو اقوى اقول لما حصل بعدم القول والفعل باجتماع
ناجزين كانا معارضين باحتمال تاخر الاخر فلا يفيدان باعتبار التقدم والتاخر حكما في حقنا
بمنزلة دليلين متعارضين في محل واحد مع قطع النظر عن التقدم والتاخر بخلاف ما
تعارضتا بعمل باهر اقوى سندا واسنى متنا فانه ايعمل بهما بالقول بعد معارضته مع
الفعل وتساقط حكم تاخرها بالتعارض لانا اقوى واسنى بالدليل الثالث الا انه عكم بتاخر
القول يحتاج الى رد عليه ما اورده الشيخ الشيرازي من ان وجهان دلالة القول ابدا على ما هو
القول ظاهرا ثم وجه بان ما ذكر الوجوه الثلثة على ان دلالة القول لما كان اقوى كان
ينبغي الحكم بكون القول منسوخا حتى يكون الاقوى راجحا الاصعب دون العكس على ما هو
الحكم انتهى اقول لا يخفى ضعفه فان في صورة العلم بتاخر الفعل يلزم رفع الاقوى بالاضعف
فتامل لكن يكون مناقضا لنفسه ثم قال ويبطل مقتضى القول بجملة اقوال ابطال الحكم بالبينة
لان الجاهل بالتقدم والتاخر العالم بمقتضى العقل لم لكن يحتمل على بعض النسخ العالمين بتقدم
القول مثلا بمقتضى القول فعل ضده صلة المسافر فلا يلزم من الاخذ بحكم العقل ابطاله
القول بالكلية لما قال هذا الاحتمال الا ان يبقى لو اخذ بحكم القول لابطل بها بطل الحكم
في شئ من الاحتمالات لبقائه في حقه بخلاف الاخذ بالفعل اذ به يبطل مقتضى القول مطلقا
في حق قراءة فعل المسافر فعل على احد مقتضى القولين قال والوجه الفعل اقوى لما ذكره
الفعل على ما في غير الفاضل من دلالة القول عليه فانه نزع فعل الصلاح وهو سند لحفظ الصلاح
في قولهم اتوا الصلاح وهو مقصود الامر دون ان يذكر بالقول مفصلا انما الصلاح وما ذكر
الا لانه لما اضيف القول بذاته ظاهر ان دلالة الفعل في بعض المواد اقوى وهذا كاف في
ترجيح الفعل بما فيه من وجه تامل بدليل انه يبين به القول مثل صلوا ليوم واحد
ملبدا لان العقل قد يبين بالقول لا هو القول المبين كما توهم بعض الشراح بل القول
المبين اثبت الحج قوله ح دلته على الناس حج البيت الخ اشار به بقوله غاية الخ انه
في ما ذكره لم يف القول به والمواد المذكورة لم عدم الوفاء القول به فلو سلم فغايته وقوع البيان
بحيث لا يبقى القول في بعض المواد ولكن البيان بالقول بحيث لا يبقى للفعل به اكثر فان الدين

اذا تعارضا من حيث واحد اقول الدليلان المتعارضان هنا بما يساوي الفعل التي دلت على رجحان الفعل
وبما يساوي القول التي دلت على رجحان القول على وفق بما يساوي القول وكونهما من حيث لا استدلال
فتقام الادلة الا بعد السابقة الدلالة على رجحان القول على وفق بما يساوي اقول لم يصح الدليل الذي هو
بما يساوي القول لما قد بان نفس البيانين وجنسهما الا استدلال الا ان الدليلين القول في الفعل
وجنسهما البيانية كما هو حق بيانات شارح الشرح وان كان الفهم ما ذكرناه فغير واقع
الا بعد حمل كلام شارح الشرح على ظاهره وغفل عن مراده مما عترض عليه ووجه اصل الكلام
بان الدليلين ان الدليلين المتعارضين بين القول والفعل وكونهما الخ بين المستند وقد انضم
لذا الفعل دليل اخر من حيث لا استدلال يرجح على الفعل هذا ما قيل فيه بحث لان الدليل
المذكور الدال على رجحان القول لا يكون على وفق القول فان كون دليل على وفق دليل اخر
صادقا حين فان فعل الدليل على مدعى الدليل الاخر لانه بما على حقيقة بمقدمات الدليل
الاخر ولا شك ان الادلة الا بعد لا يدل على ما يدل عليه القول بل يدل على تقوية القول فقط
ثم واما ما اورده الشيرازي لا يحتمل بوجيه هذا الفاضل بل يرد على توجيه شارح
الشرح ولا بعد ان في ايراده على المقام واذا كان في العباد حمل استقامة فما هذا التوجيه فقال
لعدم تعبد ما به بعني لما لم يجب علينا العمل في الاول والاجتهاد في الاحكام الذي في حقه
فالاولى التوقف فيه وعدم الحكم برجحان احدهما خطابية اذ الاجتهاد امر خطير لا يجوز له
بدون الضرورة بخلاف الثاني فانه يجب علينا العمل فلا بد من القاء النفس في عنيق اجتهاد
والعمل بكل رجح وان كان ظنيا لئلا يلزم ابطال العمل وفيه تامل على انه يمكن ان يدين بعض الدلالة
المذكور في ترجيح القول لا يدل الا على ترجيح القول بالنسبة اليها لا بالنسبة اليه فتامل فظهر
لك حقيقة الحال ثم اعلم من كلام الشارح الفاضل الاولى بنفي الاستبعاد بقي من القول بان الفعل
المذكور في حقه وذكر الشارح العلامة ان للعمل الا بتعبد في الاولى الا ان الفعل يحتمل عدم التعبد
في الاول بالنظر الى القول فقط اقول لكل منهما وجه وجيه قال بعض كلام الشارح المحقق انه اخذ
العقل من حيث انه معارض للقول وهو مقتضى الفعل في حقه فقط ولا شك انه يخفى غير
متعبد بمن هذه الحيثية والعلامة اخذ الفعل مطلقا مع تعبد به فلا يرد الكلام على

الناسي ولا يخفى ان ما ذكره العلامة وجوه ان كان ما ذكره الثاني فثم ثانيها ان يبقى
القول عاما لما ذكره قال الفاضل الاسنوي وغيره المحشي الشيرازي ان القول اذا كان عاما
وهو متقدم على الفعل انما يكون ناسخا اذا كان متأخرا وله ثلاثة طرق للعلم بالتأخر
العموم ظاهر اما تقدم الفعل فمخصوص لان التخصيص اهون من النسخ قال قد عرفت انه على تقدير
التأخر لا يمكن التخصيص وان لم يكن التأخر طريقا للعموم فتقدم الفعل هو المتعين هذا ان لم نقل
بعدم جزمه بالعموم الا اعتمادا على ما قدمه فتفكر ترجيح القول هو هنا ادق قال شارح
الشرح ان العلامة زعم ان الرابع يعني هنا فاشار المحقق الى انه يتمشى لكن بوجه آخر
وتقريره ان العمل بالفعل يبطل حكم القول بالكلية والعمل بالقول وان كان يبطل الفعل
في حقه وفي حقنا لكن لا بالكلية اذ لا يبطل في حقنا الا الدوام واستمرار وحكم دون اصل
الفعل فانه قد فعل مرة ولا يتصور ابطاله اقول فيه انه لا نسلم ان العمل بالفعل يبطل مقتضى
القول بالكلية حتى ان انه متى عمل مقتضى القول بطل ضرورة ما بقي القول لم يلزم بطلان الفعل
بالكلية في حقه بل يبقى معمولا على الخصوصية فيقتضي القول ما لم يعارضه المنافي يلزم بطلان القول
بالكلية في حقي اذ بقاء اللازم لا يستلزم بقاء الملزوم كما مر انه لا يلزم من الاخذ بالقول في نحو من الاحتمالات بطلان
مقتضى الفعل جزما لبقاء اصل الفعل في جميع الاحتمالات فلم اخذ الا الاخذ بالفعل جزما لبقاء
اصل الفعل في جميع الاحتمالات فانه يستلزم بطلان حكم القول بالكلية في بعض الصور لكن
الاحتمالين الذين ذكرهما العدم بطلان حكم القول بالكلية في بعض الصور لكن الاحتمالين
الذين الاخيرين الذين ذكرهما المحشي الشيرازي بعدم بطلان الفعل بالكلية متقاربان بحيث ان يتعذر
تعارض القول والفعل أصلا في غاية التأمل فلا تغفل عن اصلا اي لا في حقه ولا في حقنا ... ولا يجب
الفعل او تأخر هذا ثالث الاحتمالات المشار اليها فيما بحثت عنه بالذات في هذا البحث وهو
الاجماع اي الاجماع المنقول والمعتد الاثنان على ان المشهور عنه بالذات هنا هو اجماع الذي
ثالث الاحتمالات على الاجماع المحتج به من باب المبادي والمقامة تقدم بحث
الاجماع على الفتيا من كونه اقوى منه فاجعلوا بكسر الميم هذا ان شاء الله تعالى اعزما
بكسر الهمزة والتاء من العزم بمعنى كسر وضرب وفتح لغة اجمعوا امركم وشركاءكم اي عزموا

امركم واجمعوا شركاءكم لانه لا يقال اجمعت شركاءك وقال المحققون الواو بمعنى مع اي مع شركائكم قوله
لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل ثبت من الحديث فلم يجمع بمعنى لم يعزم وحقيقة اجمع صار ذا جمع
للمراد ان هذا معنى آخر للاجماع حقيقيا حتى يكون الصيام الاول عاما بين ان يكون الفظ الاجماع
مشتركا بين ثلثة معان فانه مصرح في كلامهم ان الاجماع لغة مشترك بين المعنيين وقول النحاة بطلان الصيغة
يدل على ان اللام فيه للاختصاص ولذا لم يحسن لفظة على الى اللام مع ان المشارك فيه تعدية
الاطلاق بعلى فاشار بذلك الى ان الاجماع وان كان بمعنى الاجماع الاصطلاحي لكن ليس
فيها حتى يكون معناه مختصا بالجمع فتفكر اقول اخر بها هذا الذي من اصل العبرة والكلام الذي
ترتب الثاني للتوقف من توقف او الثلثة اي صار ذا تام او ثم فيكون قوله وحينئذ فيجب الخ استدلالا بالثاني
الثاني الذي هو الاتفاق فيكون معناه صار ذا تام حينئذ فيجب الخ ان المعنى الاول لم يتعدى فظاهر العلامة المعنى
الاول على الواحد بقوله اجمع زيد اي عزم والمعنى الثاني لا يصح العلامة على الواحد اذ لا اتفاق الا
اتفاق خاص اشار هذا الى رد بعض الاصطلاحي المعنى فانه قد خاص من المعنى الثاني وعلى
المعنى الاول كان الاتفاق الخاص لا ينفك عن العزم هو اتفاق المجتهدين الاتفاق يشمل القولي
والفعلي والصريح والسكوتي والتسعيني ثم لا يخفى انه يخرج من ظاهر قوله اتفاق المجتهدين
قول بعضهم واحد لم يوجد في عصر مجتهد يعرف انه لا يضر ان يكون داخلا في المحدود وعدم
الاجماع عند من لا يشترط في عدد الحجة بين عدم الذي تراد نفيه بعض ولا يجب الاجماع لو تم الاتفاق
بعضهم في عصر مجتهد استنادا بما سبق الاستدلال به كما شرقا في الحصول وسيأتي في المتابعة
ولا يضر ادعاء الاجماع والحاصل انه لا بد في تصحيح الحد اما من التزام خرق وجه من الاجماع
واما من التكلف في قوله اتفاق المجتهدين بان يقال المراد باتفاق المجتهدين عدم مخالفة المجتهدين
وح يدخل قول المجتهد المذكور في الحد لكن يدخل اليتفق الحد قول بعض المجتهدين في حكم مخالف
بما لغيره من المجتهدين ما شهد على انه لم يخالف فيه المجتهد الذي نفيد ان يكون اجماعا مع انه
ليس اجماعا كما سيأتي ويمكن ان يتم الصورة المذكورة لو فرض فساد خرق في الاجماع فلا شك انه نادر
جدا فالتعريف اعتبارا غلب الافراد فلا يتأتى في خروج الفرد النادر في عصر قوله
اما ان يتعلق بالاتفاق كما هو الظاهر فيتفي اتفاق المجتهدين على عدم المستفاد من مجيئه اصح تعريفها

٢٨١

بالاجماع وح يتبادر اتفاق كل مجتهدين الامة من الاعصار بعينه الى يوم القيمة في عصر ولا يخفى ان اجتماع هذا
المجموع في عصر واحد ح عادة يرد عليه الاشكال الاول ما سيرد على العراقي واما سبق بعض المجتهدين
وح يتحقق الحد سواء كان المجتهد ومن في عصره ان لم يكن اتفاقهم في زمانهم واحدا بان يرجع بعضهم
عن الحكم قبل الحكم الباقي في زمان واحد ونظم ان هذا الاتفاق ليس من افراد المحدود وهو الاجماع
المجتهد مع ان الحد صادق عليه وليتأمل المجتهد ومن في عصر اخر بعد حدوث مجتهد مخالف صيد قال المجتهد
في عصرنا اتفق مع امانة لم يكن اجماعا قطعا نعم وبالجملة لا بد من العناية في حد الملزم ليكون بان يؤخذ
تعلق في عصر الاتفاق المجتهدين المجتهد في الموجود في السابقة بنية كون اتفاقهم واحدة ح يسقط
الحد لفوت اتفاقهم اذ رجوع بعضهم اول القائلين باشتراط الاستمرار الى انقراض اعصارهم فانه لا يكون
عدم رجوع المجمعين بسلاطين تجدد بعد اتفاقهم مخالف من عصرهم من يرهم وهو خالف بالاجماع
ام تنبر لمع عدم رجوعهم عدم مجتهد مخالف حدث في عصرهم ليتم لا يكون المجتهد مخالفا فانه
فظهر مما ذكرنا ان اتفاقهم مع رجوع بعضهم خارج عن الاجماع على القولين واتفاقهم مع مجتهد
مخالف حدث خارج على القول الثاني فذكر الشارح هداية القول على القولين لان كلامه مبني
على القول الاول فتدبر وهو ما يكون حجة شرعا اعترض على المتن بان مفهوم من الاجماع المحدود
ان كان هو الاجماع المستجمع لجميع الشرائط الذي هو حجة شرعا فعليه ان يذكر بعض القيود في
الحد مثلا انه لا يكون ذلك الاتفاق في عصر النبوة والا اتفاقا الواقع في عصر النبوة لا يكون حجة
عندهم وان اراد بالاجماع المحدود هو حجية الاجماع وان لم يكن مستجمعا للشرائط فلا يلزم على
الاول انتفاض وغيره ليتم زيادة في الحد واجيب باختيار الشق الاول ولا ينقض الحد باتفاق الواقع
في عصر النبوة لان المجتهد من يستفرغ وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي كما سبق في الاجتهاد و
المجمعون في عصر الذي عقد والعلية الاجماع لان من جملة استفراغ الوسع عدم الرجوع عند الرجوع عنه
وهم لم يرجعوا فيه اليه والا لم يحتاج حال الاجماع وفيه تأمل لا يوجد اجماع هكذا وجد في
اكثر النسخ ولم يوجد في بعض النسخ والمتن العلامة صح هذه النسخة وعلامة على نسخة لم يوجد
بانه يوجد في البعض الآخر ان يخفى عدم الوجدان لاحتمال ان المحقق وجده بان الاجماع
المجرد لا يوجد اصلا لان قول الغير لا يحصل اتفاق كل العصر وفي يوم القيمة لا يكون حجة عند المحقق

الشرازي

الشرازي وبذلك ابطل خروج الاجماع عن الحجية بعد البقاء وغرضه ايراد مفسدة
اخرى على العراقي على تأمل لفظ كل الامة وتحوشى ان المفسدة التي ذكرها الامة يشمل
على هذه المفسدة مع زيادة على وجوه في الجملة وعلى ما ذكره المحقق الشرازي عدم صدق
حد الاجماع على بعض ما هو اجماع اتفاقا والفرض فيه انما المفسدة على الاول مخالفة مقدمة
اتفاقية وعلى الثاني عدم كون التعريف جامعا فتأمل انما ان يراد بهذا اجتماع بعد النزاع
وان كان لا يلائم قوله ليس هيهنا اشكالان بل ظاهر حد وجميع الاشكال ما سيأتي هذا
الاشكال لا يختص بالمدة الاتفاق في عصر فلا يرد في صورة الرابعة جميع الاعصار فلا يتأتى
ويظهر الحد بتقدير الاتفاق الامة من العوام مع عدم المجتهدين فيهم من لا جهة له الى يوم
القيمة فانه لا يكون اجماعا مع سدق الحد عليه وح لا يكون بعضا على سبيل التنزل وكان
للشارح المذكور ان يقول ان يراد اتفاقهم في عصر فلا تظر ولكن قوله الا ان مادة بعض يبقى
تحققه ولا اقل من انه لا يجري بعدم وقوعه في صورة الرابعة جميع الاعصار عن المجتهد
ويحتمل العوام بحسن وهم عدم وقوعه فان المجتهد ولو في بعض الاعصار قطعا لا تقض واما
في عصرنا فيحتمل بحسن العوام فيتحقق الاتفاق وان كان لا يخ من شيء من باعتبار انه لا يعلم
وقوع مادة البعض لجواز ان لا يخلو الاعصار من المجتهد فتدبر ويمكن ان يقال في النصف الثاني
بعدها الواو في قوله والا يراد به ان سعي الكلام انه ولو يراد اتفاقهم في عصرنا فلا يرد
والحد بان يقال يكون بطريق الوصل ويراد بالمجتهد المعهود الحقي ويجاب بطريق التنزل ويحتمل
على التقدير بن والله انه بطريق التنزل والحق ما بينا اولا والنسخة التي بدون الواو حسن كما
ان قوله فانه لا يكون بطريق بالفاء وحسن لتفسير الحديث هو ما ذكره بقوله لجميع اتفق على الطلاق
فلا يصلح حجة فيه اي حجية الاجماع في الامر العقلي او الفرق الذي لا يعول له اصل
والاعتماد الذي ان الكلام في الاجماع الذي هو حجة شرعا ولا يخفى ان سبب هذا الموجب
المنع فانه مانع لكون هذا الاجماع من افراد المحدود اي اجماع الحجة حتى يلزم من خروجه من
الحد عدم انعكاس الحد ولا اقول كما قال هذا القول وطريق الدعوى فلا يخ من اشكال او الحجة
الشرعية ليس معناه ان مدلوله من الامور الشرعية بل المراد انه بحسب من الشرع فان الكتاب من الافعال

البعض

الشرعية مع انه حجة ليفيد في مدلوله الذي ليس من الامور الشرعية لانا نبين بعض الادلة الآتية
لا يدل على حجية الاجماع الا من الامور الشرعية وانت تعلم ان بعض الادلة الآتية يدل على
الحجية مطلقا وان لم يكن من الامور الشرعية كما لو لم يصح استدل على الحظر او غيره فانه يعلم بالعقل
الى الدعاء الديني ثم قال المحقق الشيرازي وقد يحتاج في تصحيح تعريفي المتقدمين الى عناية
بان يخصص الامر بما تعلق بالدين بقرينة ان الاجماع من الادلة الشرعية كلام صاحب الوافية
والفقه وليس فيه شيء منه قال لا حاجة الى العناية اصلا الا في كلام المتقدمين والتعريف
لما اعترض على الفقه الجاري هنا يخصيص الامر بالدين فالمراد ان مختار فهم الاجماع بالنسبة الى
الحال الديني والديني حكم فيه فان رجع الى التفهيم فلا تنافي في كلامه ويحتمل تخصيص تعريف
بما يتعلق بالدين وانما الشأن المحقق فمختار تخصيص الاجماع بالدين فصحيح كلام الفقه لما يجيء ان يدفع
عنه اعتراض المعلم والتفهيم الذي ذكره سابقا في حد العلم تفسير العلم وتصريح بمقصوده كما انه
مختار الشأن مستقلا وما نقله الامدي من اثمة اعتمادا على ما سيجيء في حد الفقه الى قوله اذ الكلام
مسوقهم بالعناية وتكلف ثم اتفاقهم فرع تسليمهم في نقل الحكم اليهم النقل المراد بالحكم
فيهم الخطاب اقتراني حكم واستنباط منه الاحكام الفرعية لا نفس الاحكام المستنبطة او
المراد بالتسامح في النقل اشتراكهم في اصل النقل لا عدم الاختلاف في طرق النقل فان يتوقف
الاتفاق عليه ظاهر والبطلان ممنوع ان هذه الدعوى ان اتفاقهم في مسئلة يتوقف على نقل
دليل المسئلة اليهم ولا يخفى ما فيه لجواز حكمهم الشرعي بدون الاطلاع على الدليل واقول وله
وجه نظرا الى اتفاق يمكن ان يحصل بدليل يدل على عدم دليل اليهم فنفي
الاتفاق على نقل الحكم اليهم كلية ممنوع ولا جل ان استنادهم لا يمنع من اتفاقهم على دليل عقلا
يمكن حصول الاجماع في هذه الصورة واما ما اورده المحقق الشيرازي على هذه المقدمة
بقوله وفيه نظر لان المعرفة قد تحصل بالكتاب مثلا وهو متأثر بعد محتاج الى نقل اخر فكذا ما
على عمل الحكم على ما يستفاد من الخطاب الدليل والعلم لا على نفس الخطاب فمدفوع بانا نحتاج
الى نقل اسلافنا الى مستند من الكتاب المنزل الذي نقل اولئك الآحاد امرهم بالحكم فيهما الخطاب لا
لما يستنبط منه كما هو مرجع مدفع النظر المذكور فلا بد من نقل الدليل الى الكل وان كان هذا الدليل

هو الكتاب وعلى تقدير ان مراده نفس الخطاب والدليل وان كان هذا الدليل بان مستند قوله
ان المعرف قد يحصل بالكتاب وكان مراده من الحكم ما استنبط منه لا نسلم انه لا بد من نقل الكل لكن
يكفي نقل القدر المتواتر كما في نقل اخر نعم بالجملة ايراد ونظر على المقدمة القائلة
بان الاستناد يمنع نقل الحكم اليهم ان الكتاب متواتر نقلا اذ معرفة الحكم قد تحصل بالكتاب
المتواتر نقلا فلا يحتاج الى نقل اخر حتى يمنع الاستناد فيدفع بان تواتر الكتاب لا يقتضي كون جميع
بالنسبة على كل احد منهم بحيث كون ظنيا بالنظر الى من يكون متواترا بالنسبة اليه ولا يجد بان كل
من يصل الطالب بحيث من الاولين من مجتهدي هذه الاعصار لا نسلم ان الكتاب متواتر بالنسبة اليه مستند
ساير الجواب الذي ذكر سابقا مع قوته له في الجملة ثم قال هذا الحق بعد هذا انعم العلم
بتي وقف على نقل الحكم من بعضهم الى بعض فلا ان نباحث لهذا المقام اطلبي الكلام هنا في نقل
حكم بعض المجتهدين الى بعض اخر بل الكلام في نقل الحكم المسئول من النائب المجتهد بالكاف نعم
هذا القائل باسبب ما توهم بعض الشراح ان المعلوم بنقل الحكم في الفتوى نقل حكم بعضهم الى بعض
ولا يخفى فساد هذا التوهم لان الاتفاق لا يتوقف على هذا النقل اصلا نعم وكيف يتوقف
على الاجماع لا يخفى انا هو المتوهم وجوب عدم النقل فيه النقل المحقق وان النقل يستلزم فساده وهو
الاستغناء عن الاجماع مع ان الكلام في الاجماع الذي يستدل به كما قوله فيما لو سلم استغناء النقل
القطعي لا استغناء عن الاجماع وقطعنا النظر عن الاحتياج الى الاجماع للتأكيد والتقوية فلا لا
لانفساخ فيه اذ لا يوجب عدم انعقاده او عدم كونه حجة او عدم استدلالهم به لان الدليل المنعقد
على طائفة واحدة كل منها مستغن عن الباقي مع انه يمكن التمسك بكل منها كما اتفاقهم على الاول
بعد ايصال الاجماع بالظني بالاستناد العادي اليه واستدلالهم به وهو قياس الاتفاق
بالظني على الاتفاق على الاكل الجامع هو احتمال الخطأ فيه ولم يتبين ان الحق في الجواب الدفع هذا
القياس لجواز ان يكون بعد تحقيق الجواب وتنقيح الشأن العلة ان القياس على الاكل لعدم
الصانع ثمة مجتمع فيه لوجود الصانع وهو الاتيان بما يجب ان يفعله او يجب ان يفعله
الشأن الدليل تأمل في هذا وكان في نسخة الشأن المحقق الحقاني بعضهم مع الواو عدا قيد با
لان في بعض الاحتمالات الاستغناء فيه كما لا يخفى او انقطاعا واو انقطاعا من الناس والعلم

الخمر تمسك الشرابي والخل وهو كذب بحيث لا يعرفه كونه بحيث لا يعرفه كونه كذلك او كذبه لغرض
وبيانها ان العدالة لا تعتبر في الاجتهاد وان صدق فيما قاله اولا كان من الاجتهاد الا ان السابق
بعد التسليم فالاحسن ان يقال المقتضي للاجماع الاتي ذكره هيهنا فقد
يخفى ملخصه ان يعلم ان من يكون على الكتاب ثم فيما قاله ويعلم ان عمر يطلق في ذلك الوقت المعين
بينة على هذا الحكم انتهى اقول هذا لا ينفع على ما ذهب من اشتراط المائة بل العصمة
يجري في لفظة الاحق الفتح والكسر فتدبر كما سيأتي في احكام باب الاجماع حكايته منهم انه معتقد
التقية فانظر تشكيك في مصداق الضرورة اقول هذا الاحتمال قرينة الوقوع لا بد فيها
من دليل وابن الضرورة حتى يحق وجهاد بما قال المحقق الشيرازي بعد ذكر من الملوظه
ما لا ينفع في بيان ان قول الوجيه لا يجري في الاجماع المنعقد في اوايل الاسلام عند ظهور المسلمين
وضلال من المجتهدين اقول يجري فيه احتمال الكذب في قولهم وان كان التقية وغيرها
ويكفي التفوق عادة من هذا الاحتمال في شيء من الموانع الاتية فتدبر فانه يوجب قطعا من
الصحابة والتابعين والاجماع على تقديم اقول يحتمل المقام ان المطالب ان كان كما ذكر من انه مدار
كون وجوب الصلاح الحسن واستدلاله من النظريات القطعية ما يقوم عليها الدليل القطعي الديني
المفيد ما يفيد الاجماع كالمثال المذكور وهو تقديم الدليل القطعي على المظنون فيمكن الاطلاع على
الاجماع عليها لكن لا بطريق النقل والقطعي بل بطريق العقل من حيث ان كان حقيقة الحكم
ظاهرا للعقل بحيث لا يكاد يخفى على مجتهد بحكم العقل اذا لم يخالفه احد من المجتهدين قطعا كما
بالاجماع على هذا الحكم ولا يخفى ان في استدلال هذه المطالب لا يحتاج الى الاجماع ولا يجدي نفعا فيها كما
الاطلاع على الاجماع فيها لا ينفع في شيء ولا يمكن الاستدلال بالاطلاع اذا كان مراده من الاطلاع على الاجماع
المفيد وان لم يكن كذلك بل كانت من المطالب النظرية بما لم يقطع بها كما هو اكثر المطالب الفقهية
ما بينا له على الاجماع وتحصيل العلم الجكمي بها من الاطلاع على الاجماع لا بالعكس فالمحال ان الاطلاع
على الاجماع عليها استعسر لهم عند حضورهم اعلام عصر الصحابة والتابعين وان تشاركوا الاسلاف
في المشارق والمغارب وكثرة العلماء والمجتهدين او بطريق الاطلاع في هذه المطالب مصنف في الحقيقي
الذي لا يخرج عنه احد من المتقدمين في المشارق والمغارب مع عدم تقاربهم وكذبهم

ضبط التاريخ ولا يتفق عادة مثل ذلك لاحد من البشر فضلا عن ان يكون ذو قابل الاستهانة
التي زعمها المفهما حيث ادعوها في كنز المطالب على احكام وانعم ما قال الامام الرازي والاحسن
ان الاجماع الذي لنا الذي من تحصيل الاجماع الاتي ذكره حيث كان الموجب فيه ما يلزم بكون معلوم
اسرهم على ان التفصيل انتهى كلامه ولا يخفى ان بعض الاحتمالات السابقة فانه في زمن العصمة
بقية وما ما ذكر العلامة الحلي قدس سره في رفع كلام الامام الرازي بانا نعلم بالتواتر بها
جزما تطبيقا على معلم اتفاق الامة على ما وجدنا بحصل الاقناع وتطابق الاحتياط فيه انه
ان كانت تلك المسائل من قبيل المطالب التي ذكرها او خلا بعض في بعض والبحث الكلام فيها
كما عرفت سابقا وان كانت من قبيل الثاني فدعواه ان اعلى اشكال واد ما العلم الوجداني فيه
عن بعد بعيد هذا على ما هو المراد من الاجماع على مذهب الجمهور واما على ما ذهب اليه الامامية
الامامية من ان الحصول الاجماع باعتبار دخول المعصوم عليه السلام في المجمعين فالاطلاع على الاجماع
امتناعه لا يحصى صافي ذهن العينة فان الاطلاع على اقوال الشاهدين مستعسر فضلا عن
غيبة لا يعرف احد شخصه ولا مكانه فكيف يعرف قوله وكيف واحدا فاجماعا الاقوال قال بان
المحققين في شرحه على الشرايع في كتاب الوصايا عند نقل الاجماع خلافا العلامة ان المراد اجماع
الصحابة اصحابنا انا بكون اجماعهم يحقق دخول المعصوم في جملة قولهم فان حجية انما هي باعتبار
عدم دخول قوله في قولهم في مثل هذه المسئلة النظرية غير معلوم وقد نبه المحقق اول
كتابه المعتبر بان قال ان قيل ان حجية الاجماع لا يتحقق الا مع العلم القطعي بدخول المعصوم في قول المجمعين
اقول هذا اعتذار لا عذر فان حين الحق فان ادخال قول يخفى قائله لا يعرف قوله في قولهم جماعة
معين وعين يجوز اتفاقهم على خلاف القول بدون العلم بموافقته لهم بحكم الواقع وهذا ظاهر
جواز مخالفة الفقيه المتاخر لغيره من المتقدمين في كثير من المسائل التي ادعوا فيها الاجماع
اذا قام عنده الدليل على ما يقتضي خلافه وقد اتفق لهم ذلك كثيرا انتهى كلامه رحمه الله ولا شك
في صحة هذا الكلام وكونه تحقيقا حقيقا بالانقياد قلت ولنا تم واما ذكر بعض مشايخنا
اصحابنا من انه يكفي الاطلاع على الاجماع في زمان قريب من زمن الائمة عليهم السلام كزمان
متقدمي اصحابنا فغير كفاية لانه ان علم اخصوص قول الامام عليه السلام فلا يتحقق الاجماع وان

لان الظن الاجماع عند التحصيل الاطلاع بعلى قول منهم اذ حصل خلافا باقيا في قول الاخر يحصل
في نظر ان لم يعلى الخصوص قول منهم فعند السعود المذكور ذلك اذا لم يخرج من العلم بعدم خروج
احد من المجتهدين الموجودين في العالم من الحكم حتى يعلم دخول الامام وليس كذلك العلم بقول
المجتهد مع العلم بين النسب فلا مرق بين قرب الزمان وبعد في ذلك الا ان يقال بكون
علم المتقدمين بكون الامام في جماعة مخصوصين من اهل بلد او اهل بيت مثلا او عام بعلى
خصوص قول الامام فيكفي على ان كل هذه الجماعة متفقون على تحصيل علمهم الاكثر
المصطلح من الامامية ولحاجة الى تتبع فرد هذه الجماعة حتى يظهر الفرق بين المتقدمين
من الاصحاب ومتاخريهم اذ لا يمكن ذلك بالنسبة الى المتاخرين فقط وبعد تمام الامر
تمام والاطلاع على عدمها لا يخرج من اشكال اذا عرفت ذلك فقد عرفت ان دعوى الاجماع
في كلام المتاخرين من غير نقل عن المتقدمين لا يستقيم قطعا الا على ما قبل في دعوى الاجماع
مثل ما ذكره الشهيد وحمه الله في الذكرى من شهرتهم للشهرة اجماعا او عدم الظفر بالخلاف
واستدلاله وكثرة دعوى الاجماع في كلام المتقدمين لا يخفى بان مرادهم بالاجماع احد ما
ذكر من الشاع بلا ثبات او ما ذكرناه من بيان امكان اطلاعهم على الاجماع لاستبعاد خرق هذا
وقوعه ولا يخفى ان في جميع امثلة الاخرق مع عدم بعد دخول الامام امثلة لا بعد غاية ما ذكر في
بعيدها ان عدم اليهم منع الاتفاق على الافتاء بغير دليل ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل
وفيه تامل لا يخفى وانه يجب عند جميع العدلية الاخذ بالاجماع حجة من حيث انه اجماع عند
الجميع وخرج فخالفة الشيعة ظاهرا اذ عند الشيعة ليس الاجماع حجة من حيث هو في قال الشيعة
لم نخالف في هذا المقام فقد اخطا وسابق من ان الشيعة منكر لبعض ما هو حجة عند بعض
كامر جميعه قولنا الجمهور منهم فانه قائل بالبتوة لكن انكر واحجيته من حيث هو وهذا قول
الشيعة في العبادات على بعض الخوارج مع ان في الفن من خرج لا يعدونهم ان الشيعة
على الخلاف الحق يعمل عليه لفظ البعض فتم واما الاظلم والخوارج فقد نقل العلامة الحلي
وحمه الله انهم لا ينكرون الحجية بل البتوت بمعنى انه لا يثبت لكن لو ثبت لكان حجة والظاهر كلام
الشيعة انهم مخالفون في جميع المقامات بمعنى انه لا يثبت وعلى تقدير البتوت لا يكون الاطلاع

وعدم على تقدير الاطلاع لا يكون النقل وعلى تقدير الجميع لا يكون حجة من اهل البدع والا
هواء فقد شاع وذاع الاتفاق على الاجماع حصل بدليل مخالفة هؤلاء انهم مخالفون الاجماع وهو
حجة عليهم فلا يبالي مخالفتهم انعقاده وذكرانهم قليلون من اهل البدع والاهواء لو فرض
مخالفة جميع من المسلمين للاجماع بان هؤلاء قليلون من اهل البدع والاهواء فلا يستبعد
مخالفتهم للاجماع من جملة الائمة جملة منكرة الجميع جمع جملة بالفتح العظماء والحاصل ان خطا
مع انه من عطاء الائمة فخلاف ذلك الاتفاق فلم يكن اجماعا لانه لو كان احمد في
عصر المجمعين قطعا ولو كان بعيدا من الكاشف عن عدم حصوله بدليل انه لو وقع لعلم فلم
يخالف لانه ليس من اهل البدع بل من العظماء فيستبعد مخالفته اجماعا بدليل مخالف لا
بالحجية بل استبعد وجود الاجماع او الاطلاع عليه من بن عمد وبان يعلم سوء الظن
ان يعلم رفع حرف المضارع والمعنى استبعاد لوجود الاجماع او للاطلاع عليه من ادعا
الاجماع وهو ينقل في هذا الدعوى او دعوى الاجماع من غيران ينقل اخر معه اذ لو
كان الاجماع موجودا في المسئلة الاطلاع فرع عليها وعقلا ظاهرا لم ينقل فيزم ظهور ان لم يوجد
هذا المنفرد كاذب باعتبار عدم وجود هذا الاجماع الذي نقل او قطعنا النظر عن
الوجود فقد لم يطلع هذا المنفرد عليه لا تقدير وجوده عليه اذ لو اطلع لم يزم
ما ذكره وفرانا لم يتفق الفرض ولم يطلع ظهور ان المنفرد ايضا لم يطلع فهو كاذب باعتبار عدم
الاطلاع على ما نقل وقد صرح بذلك في اخر بحث الاجماع ناقلا عن احد فحصل الاستبعاد
من ادعى الاجماع سفن لحوق لا يلزم الاستبعاد على دعوى الاجماع علة تامة لا يلزم مخالفة
احد من المعاصرين الا ان يدعى استبعاد باعتبار انفراد احد هو المدعى لا باعتبار ان الاجماع
غير الوجود او عدم الاطلاع حتى يرد ان علة استبعاد الدعوى يحتمل ان يكون انفراد المدعى
بل في صورة تعدد المدعى ايضا اذ اطلاع جمع كثير على امر يدل الوجود عسير الاطلاع بعدم
واحد ويمكن ان يدعى ايضا ان اطلاع الكثير وان كان ابعد لكن بنى دعوى هذا
الاطلاع منهم فربما بعيد لكثرتهم وبعد كذب الجمع الكثير وان كان دعوى بعيد في غاية
البعد فالكثرة جانبة لبعد دعويهم فيلان الواحد فاذا قبل دعوى البعيد متعدد

نعم يكذب ما استبعاد باعتبار ما قبل من هذا الدعوى من المنفردين الكثيرة لا باعتبار نفس
الاطلاع ثم ورد ما نشر من ما مر ذكره الا ان استبعاد في الاطلاع والعلم بالامر وجوده في
نفس الامر احالة العادة وذلك ممنوع خصوصا اذا كان ذلك الامر نادر الوجود عسير الاطلاع
فان للناس ميلا ان يكون ان يقرأ ان يعلم بضم حرف المضارعة من باب الافعال الغير
المتعدي الى الاجماع وغيره فان الاعلام حيث صار المعنى الاول والمعنى الجميع الى
من بعده وصار المعنى انه استبعاد ولي بزعم الاجماع باعتبار تفحصه بنفسه من دون ان يتحقق
غيره باجماع فلا استبعاد لوادعى انصار غيره لدى فيحيث نلاحظ انهم اجمعوا على القطع بتخطئة
المخالف للاجماع اي اتفقوا العلماء على سبيل القطع بتخطئة المخالف للاجماع المصطلح الى اجماع
كان من حيث هو اجماع وهذا الاتفاق منقول عنهم متواترا او تواترا معنويا وان لم يتواتر
خصوص لفظ بحيث لا يقبل التشكيك وح لو تم الدليل لاقتضى على السنية لانه كما يقطع
بتخطئة المخالف للاجماع من حيث هو اجماع كما مر اراد وكان هذا هو الذي ذكره مراد
الشيخ ظاهر فالمناسب ان ذكرها المحقق البشر هنا هو مناسبا وقد راسا عنها بالذكر ثم
نقل على التبرع اي فلا يهذا الاتفاق على ان الاجماع المصطلح حجة لان العادة حكم بان
هذا العدد الكثير من العلماء المحققين الاخيار وهم العلماء الذين اجمعوا على التخطئة والمراد
بالشرعي الذي اجمعوا عليه هو تخطئة المخالف للاجماع فانها الرشيق قبل الوصف القاطع
المذكور لكن في الحجية كل اجماع من غير احتياج الى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف وليه بين
وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه وعدمه فلا اولا القاعدة المذكورة على تقدير
صحته لا يكفي في حجية اجماع لا يبلغ عدد المجمعين عليه الى هذا الكثير من العلماء المحققين كما
مضى فيه اذ العادة لا تحكم ان اتفاق ثلثة او اربعة من العلماء لا يكون الاخير قاطع بصحة
اجماع اذ الغير المجتهد وان فهم وظهر ان توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لابد منه في حجية
الكل الاجماع اذ هذا العدد الكثير من المحققين اتفقوا على تخطئة المخالف لجميع الاجماعات
وان لم يبلغ عدد المجمعين الى هذه الكثرة من المحققين والى هذا اشار الشهيد بقوله من العلماء
المحققين وليه اظهر لانه لا يستلزم وجود القاطع الا في اجماع بلغ عدد المجمعين هذه الكثرة

بهذه الشروط والاشارة فيه قوة واما الجواب بما شاع الشرح بانه لا يلزم كل اجماع اجماعا على
القطع لجواز ان يكون مستند كل الاجماع على القطع بتخطئة المخالف فيلزم ان يكون حكم كل من
اهل الاجماع ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل من اتفاق الكل القطع بالحكم فانا نقول الجمع
على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف ثم نقول فلا يدفع به الاستدلال مع
وجود القاطع في كل الاجماعات ولا يدفع الايراد الاول وهو كفاية هذه القاعدة في تحقيق
كل اجماع بدون التوسيط المذكور واذ هذه القاعدة في حجية كل اجماع بدون التوسيط
المذكور اذ هذه القاعدة كما يجري في القطعي يجري في الظني فيلزم على المعترض ان يقول الظني
كالحكم في الاجماع على القطع لوجود القاطع كالحكم في اجماع على الظني بوجود ما ذكره
الفرق حكم فعند اسقاط القطع عن هذه القاعدة يجري في كل الاجماعات على ما مر بنا
ان بقي الحكم بتخطئة الاجماع فتأمل واجماع اليهود والنصارى كاجماع كل من اليهود والنصارى
على ان نبي سيأتي لا من تكرار لفظ الاجماع في المتن وعطف عنه بعض الشارحين فتأمل اجماع
اليهود والنصارى على انكار رسالة نبينا مبلغ انكارا واجماعا في المتن ثم اورد
في النقض اجماعهم على امر مزور والبطلان في ديننا مع جريان الدليل فيه النقض
اذ لو كان اجماعهم على امر حق لا يكون نقضا قوله واما في الشرعي فالفرق بين القاطع
والظني من الكلام وبيانه ان الشرعيات ما ثبت بشيء من جانب الشرع من حيث انه ثبت به وان
كان يمكن اثباته بطريق عقلي مرضي وكان من هذه الحيثية من الفعليات وح يجوز الخطأ فيها
من جهة كونه شرعيا في عدم الفرق بين القطعي والظني وهو بين لا ينتبه على اهل البيت
المحققين على ان العقليات المقابلة للشرعيات هذا المعنى فان العقل الحاكم مستقلا او لا
كان معتبرا فيها الخطأ، والطنيان وح لا يدخل المطالب الكلامية كذلك في العلم واستدلال الاول
انما يدل على العقل مستقلا في الشرعيات حتى يرد النقض بان فيها اشياء واذا كان ما يمكن اثباته
منها بالدليل العقل مستقلا في الشرعيات من هذه الجهة لا اشتباه فيه من هذه الجهة فلا نقض لكن
يبقى الكلام بان ما نص فيه على الحكم بتخطئة المخالف للاجماع يحتمل ان يكون مستندا لرأس العلماء
المحققين المجمعين من جهة استدلال عقلي لا يدخل فيه الخطأ وح يحتمل الاشتباه عليهم كالاغلب

على اطلاق الاجماع المصطلح عليه وكونه من ادلته فلا وجه اصلا لما ذكره لفظ الصوتي و
الضد هجا البيان استبعاد الذي في المبالغة في ضده ومنها انهم اجمعوا على انه يقدم آية الرجم
انهم اجمعوا على القطع على انه تقدم ولم يصرح بالقطع اكتفاء بما سبق والذي يثبت بالمقدمة
المذكورة هنا كونهم قاطعين قاطعين بالاجماع وبضم المقدمة السابقة وهي حكم العادة
بان مثل هذا الاجماع الذي على سبيل القطع لا يكون الا عن قاطع يتم الدليل فيبقى الدليل على
هذه القاعدة والفرق في مرتبة بيان اتفاقهم على حجية الاجماع اما انهم خطأ المخالف فلا
جواب واما انهم قدموا على القطعي مع حكمهم بعدم تقديم غير القطعي على القطعي ولم يصرح
في الدليل الثاني بالمقدمة العادية المذكورة اكتفاء بما سبق ولما كانت المقدمة المذكورة انما
يكون اذا كان حكمهم على سبيل القطع فلا بد من اخذ اجماعهم على التقديم على القاطع بطريق
القطع كما قررنا اذ بدونه لا ينهض حكم العادة ومحض كون الاجماع قاطعا على اعتقادهم لا يستلزم
كونهم قاطعين قاطعية وحكمهم بالتقديم على القاطع كونهم قاطعين في الحكم بالتقديم لا بد
من اخذ القطع في المعرف وهو زيادة وان لم يكن مذكورا اذا عرفت هذا علمت ان ما ذكره
المحقق الشيرازي لتوجيه هذا المقام من انه لو كان الاجماع قاطعا على اعتقادهم فكان اجماعهم ايضا
يكون قاطعا لانه لو كان اعتقادهم انه قاطع مظنون لم يقطعوا بكونه مقدما على القاطع مع ان
كونه مقدما على القاطع مقطوع به عندهم محتمل بل ضعيف نبهتك عما ذكرناه في احد كلاميه
بما فيه حيث قال في اجماع على كون الاجماع قاطعا لما فوق الاجماع على القطع بالجمع عليه فتدبر وانه عجبا
منه بناء على ان المجمعين على المقدمتين اهل عصر واحد واما على ان المقدمتين مجمع عليه في كل الاعصار
من كل الامة وعلى التقديرين يلزم مسائل كثيرة من العلماء نفسهم وهو خرق عادة واما ان كان
اجماعيين من اهل عصر واحد من اهل عصر اخر في حين امتناع سماع قولهم لا يخلو من اشكال لعدم
جدا اجماعا مبتدا للنفي والنفي اعني عدم الاجماع السابق عدد والموافق لا اجماع فيه فيحط المخالف
ولا يتقدم على القاطع لما استفرض من الخلاف في حجية ما لا يعرف هذين الدليلين فيه ولو كان قيد
النفي لكان المعنى ان عدم المخالف فيه وعدم تقديم اجماعي وهو فاسد فتدبر من عدم تقييد
اقول سيجيء ان الاجماع الذي لم يبلغ المجمعين فيه حد التواتر ليس بحجة عند بعض العلماء فيحتاج

ان هذا الحكم بالاستدلال لم في العقل اصلا حتى الشبهة المقابلة للمتمسك فكيف يتصور ان يكون انتفاء
لشبهة عقلية والتمسك على تخطية المخالف بالاجماع حتى انا نحتاج لم يمكن ان يكون استدلالهم الباعث
على هذا الاتفاق حسن ظنهم بالعلماء كما في تبيينه في حقهم انه لو لم يكن لهم دليل لم يتفقوا على
هذا الحكم فقالوا بادية لو لم يكن المجمعون عليه قاطعا لدليل لم يتفقوا على هذا الحكم فقال المجيب لم
يكن امكان المخالف لهم مخالفا للدليل فكان مخطئا وان كان هذا الاستدلال بالنسبة الى جميع
الاجماعات ليس تاما كما عرفت سابقا لكن يكفي شبهة في الحكم العام فلم لا يصلح ان هذا
الدليل والدليل الاتي من قبيل الخطابيات الضعيفة التي لا يكفي في المطالب اليقينية فضلا عن
المطالب التي يحتاج الى القطع فان العلماء الذين اتفاقهم معلوم على حجية الاجماع اما باعتماد
تخطية المخالف واما باعتماد تقديمه على القاطع كالدليل الثاني وكلا منهم كما لا يخفى
والى حضرته والغزالي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني والقاضي ابي بكر الباقلاني وغيرهم متفقون
عنهم في الكتب المتداولة مع الاجماع الواردة عليها بحيث لا تقبل الدفع فالاكتفاء بالدليل الاول
فضلا عن تخطئة دعوى ان لهم دليلا قاطعا على ذلك المطلب ولم ينقل الى موضع نقل هذه
الاحاد القطعية فبعيد غاية البعد ولو كان لهذا الدليل العلما الذين هم اعلم الصحابة والتابعين فمن
ان لم ينقل لغيرهم تخطئة المخالف للاجماع اما او تقديمه على القاطع بالقطع الاجماع والقاطع لفظي
وامثاله لدية فان هذا لا يستلزم الا حتمالا انما حصل بعد عصرهم بسالك بديل وبين الكتب
وتكثر الاجتهاد والاجماعات فتدبر فانه مقام الزلة ما ذكرناه من التحقيق والتوجيه ولكن التحقيق يحتفي
كثير من هذه الكثرة فان الشرعية منتفي في اجماع الفلاسفة وبلق اليهود منتفي في اجماع اليهود
والقضاء كما لم يبق فيهم في عصرهم هذا الاجماع محقق فضلا عن ان يكون كثيرا لا يبقى على اصل
الدليل المرفع توهم كونه على جواب النقض لما رده عقيبه وجود سوى من الاجماع المصطلح
ولا اطلاق لفظ الاجماع عليه بل حصول هذه الصورة وجودها بالفعل على نحو قاطع على حجية الاجماع
فلا يلتئم توقف حجية الاجماع الاعلى وجود هذه الصورة المذكورة الدالة على وجود النص سواء اطلق
على هذه الصورة الاجماع او المصطلح او لم يطلق وسواء كان الاجماع المصطلح حجة او لا فان وجود
هذه الصورة الذي هو الموقوف عليه لا يتوقف هو ولا الاستدلال على الحكم على حجية الاجماع لا يتوقف

عما لفقه ولا يقدح فيه ذكر على الفاضل مكتفى للدليل ما هو صادق في جميع الاجماعات الان بنى اطلاق
الخطية والتقديم سابقين على استلزامهم ليكون قول الاكثر في حكم العادة فلا يعتد بخلافهم وبانه لو
من اشكال نتايرة قال المحشي الشيرازي ثم نبه خطأ ان خلاف القرن لا يضرهم ما علق فلا يعتد اصلا
او عام فلا يدل على المدعى اذ لا كلام في تخصيص العام عند تحصوله والتواتر
والمقطع القطع وان اريد تنصيصهم على اعتبار هذا العدد فهم لا يدعونه من المجمع
عدم هذا التنصيص منهم مضرا بحجية لا يخفى انه على هذا لا يدل كل الجماع عدد محصور بحجية مدعاه
التواتر اذ يقطع بان القول العام من القرن الثاني بعض الاجماعات البالغة عدد
التواتر فلا يدل في هذا الكل اذ يقطع الا ان ادعى التواتر منهم تواترا معنويا بان مرادهم المجمع
بحيث لا ينشد عنه شيء من الاجماعات وهو مثل دعوى تواتر التنصيص على اعتبار عدد
مدد التواتر اذ في البعد منه ولان حصر خبر الواحد عطف على قوله اذ غير صادق الحاصل ان
لا يضر التخصيص والتقييد المذكور لان محصل ما في الاجماعات غير المذكور ثبت بالظن فلا يثبت
بحجية كل الاجماعات وذكر لعدم المضرة وجهان الاول انه لا يكفي بحجية الاجماعين والثاني ان دعيم
الظن هو الى هذا البعض بثبت الحجية في الكل قال المحشي الشيرازي مصرحا في الفاضل
الاجماع تحاصل بعد ما قال في ابطال قول بعض الاصوليين ان الفقهاء لم يدفع الدور بدفع عليه
وان كان المقصود من دفع الدور الذي سيرد على حجية الشافعي ذكره هنا لتقريب الذكر
بعض مقدماته ويحتمل شيئان احدهما انه على ما في الظن من اللفظ ونايهما ان هذا انما يتم
لو نقل الفقهاء كلهم الشافعي استدلوا على حجية الاجماع بالدليل الخ وليس كذلك ولهذا لم يتعرض للجواب
من قبل هناك انتهى اقول هذا انما يرد على الاجماع لو كان مراده دفع الدور الذي سيرد على الشافعي
عن الشافعي ويمكن ان يكون مراده انه لا يرد الدور الذي سيرد على الشافعي على المقدمتين
ودفع قولهم ورد وجه على المقدمة لكن كلام الفاضل الاجماع في غاية الاحتمال فتأمل بانهم
هذا المحشي بفضل الله ما ذكره الفاضل هو كذلك ولو عد اتباع غير سبيل المؤمنين بطريق
خاص وهو ضم الحاصر بحرم بما هو كذلك وهو مشاقة الرسول ممكن ضم اما الدليل بضم
سابق الاجماع في الوعيد ولا يكفي في الاستدلال الجمع في الوعيد مع اي شيء كان وان لم يكن حراما

لجواز كون الاستحقاق بالجمع في الوعيد مع اجتنابه كان تواب لم يكن الوعيد على جميعها
على كل منها فلا يلزم حرمة كل منها حتى اذا لم يلزم جمع الحرام مع غير الحرام في الوعيد بخلاف
ما لو كان احدهما حراما قطعا كما شاء الرسول فانه لو وقع وعيد بجزاء المجموع عما يلزم
كون الاخر حراما اليقينا على انه يفهم من الحرام في الوعيد وخلاصته الاستدلال الرجوع
الاتباع مع هذا انتفى الحاصر في الوعيد فيكون حراما بانا على المقدمة المذكورة وحاجة
الى دعوى ان الوعيد يقتضي بالاستدلال الاتباع وهذا بعينه ما جعل الشرح التقرير الوا
وما ذكر انه سبيل الله من انه سبيل الغنم للكفر وما لا على الايمان على الاتباع غير سبيل المؤمنين
فبناء على اصالة البراءة في قوله بعضهم وهو غير لانهم كما عرفت هذا بناء على استحباب الباء واما على
فضله اللام اذ الوعيد باللام فقد ظهر لك ما حررناه انه لا يخرج من تصوير ثم لا يخفى ان
غير سبيل المؤمنين يشمل بظاهره حكم المجتهد في واقعة جديدة اذ يصدق عليه انه لا يتبع
المؤمنين منه فيكون غير سبيلهم فيرد على الشافعي انه لو تم هذا الدليل لدل على عدم جواز
حكم المجتهد في واقعة لم يحكم فيها بخصوص غير سبيل المؤمنين بما خالف سبيل المؤمنين بان
يكون للمؤمنين فيه سبيل وهذا خلاف الظاهر الا ان يقال ان هذا الدليل انما يدل على جواز
الحكم في الواقعة الجديدة بما يدل الحرمة في الباقي سالمة فتأمل وقد يقال
عليه بوجوه كثيرة واقصاها عما يتلخص عدة طائفة من الايات والاخبار ذكرها المحقق
في احكام الاصول وقد رجع اليه من اراد الاطلاع عليها ذكر الشرح بعد عد بند من الايات
ولو سلم غير سبيل المؤمنين هو سبيل الكافرين وهو الكفر ثم ذكر بعد عد سند اخر و
لو سلم فيحتمل التخصيص بسبيلهم في متابعة الرسول ومناصرتهم والاقتداء بهم او الايمان
انتهى وقد يتوهم ان ذكر ايمان ههنا اعادة لا عبرة بها لسابقه وقد توجيه لا يتبادر
المراد بغير سبيل المؤمنين سبيل غير المؤمنين فهو توجيه باعتبار عبارة الاخبار لا التخصيص
في السبيل والاعتراض على الاخبار باعتبار التخصيص في سبيل المؤمنين باعتبار التخصيص بالايمان
مع عباءة العبارة عما لا يكون امارة للسابق فتأمل ادعى اساءة ادب مؤمنين ورد هذا
من الايمان اشارة الى ترتيب هذا التخصيص بعبارة الاخبار بان المراد بسبيل المؤمنين سبيلهم حتى

انهم مئون وهو باسناد رجاله موثقون وهذا يجري في المناقشة والاستدلال ويؤيد تأمل
قوله ولو اداى ولا الاجماع الدال على التمسك بالظن لوجب العمل بالدليل لا بالمظنة حتى باتباع
الظن محضا كما لا يخفى على المتأمل ثم لو سلمنا ان لم يتبعون الا الظن وان بعض الظن اثم واسنادها
ثم فيه ما قد يقال ان بعض الشراح اختار ان يقول انا نمنع الدور لم لا يكون دليل جواز الاجماع
على ان القدر المفيد للظن حجة اما اذا كان موقوفا على حجية العمل بالظن او استدلال
بعدم القطع لوجوب العمل بالظن فلا نسلم ان في بعد حصول الظن بحكم اما ان يعمل بالمظنون
او بمقابله او هما او لا يعمل بواحد منهما والكل باطل سوى الاول اما الثاني فلما تحقق في اقتراض
المقدمة بعد تسليم ظنية الادلة فبانا نمنع كون الظن مستندا بان العدد في اثبات حجية الظن هو
الاجماع والتمسك به ههنا يستلزم الدور فانا نقول بانه لعل الشارع دليل على اثبات حجية
الظن هو لا يدفع المنع على المقدمة الثانية في الحقيقة طلب الدليل عليها اشير به على الدليل الذي يقال
لحجية الظاهر انا نضاد بعد حصول الظن بحكم ان للمكلف بعمل بما يشاء من المظنون وهو مقال
اذ لم يثبت بعد في مظان رجحان العمل بطرف المظنون سيما على مذهبنا شاع الناس اقامة
النصين والتقبيح العقليين ثم بعد تسليم دليل الشارع لا يثبت الا ظنية الاجماع لا قطعيته
قال الامام الرازي والعجب من الفقها انهم اثبتوا بالاجماع مع هو مع الامة والحر واجمعوا على ان المكلف
لما يدل عليه العموم لا يكفر اذا كان ذلك لتاويل ثم جعلوا ان الحكم الذي دل عليه الاجماع مقطوعا
به وهذا غفلة كافرة وكلام ندري ما جعلوا الفرع اقوى من الاصل وذلك غفلة عظيمة انتهى وهو في
مقام لا يجوز سكوت المتأمل بقوله لما ثبت الحاصل ان جواب الشارح المذكور بقوله لما
اسلكنا للاجماع وجه يكون قضية على ذلك التقدير اذ لا يلزم الدور وجه قوله لكن
ثم لا يزال طايفة من امتي على الحق ما للصفي الشيرازي في بعد حمل الطايفة على العلماء على ما هو المتبادر
في عرف المتشرعة يلزم ان يكون في جميع الاعصار بحيث يجتمع جميع من العلماء وليس كذلك الحاصل لم يكن
ان في بعد هذا الحمل بصير معنى الحديث لا يزال طايفة من هم العلماء على الحق وظن ان هذا المعنى
لا يقتضي الا ان العلماء لو كانوا على الحق لا انهم موجودون وايا ما كان الحاصل ان لا يزال مستمرا
بكونهم على الحق لا يكون انهم في انفسهم ثم حتى يصح الاستدلال بهذا العبارة في مقام حتى يجوز

الساعة في حديث اخر اى لا يزال طايفة من امتي على الحق حتى يجيء المسيح الدجال والدجال يجيء
بعده المسيح فانه يطلق على الاجمال لم يقل شيئا كما يطلق على عيسى بن مريم ثم لسعد الدين من الاسناد
بائمة اللغة فقد قرأ المشترك هو سلب الخطاء عن الجميع وفيه ان ما حصل العلم به هيهنا
سند واحدى هذه العبارات من البتة لا الحصا المكلف ههنا انهم لم ينقلوا الا قول البعض
فانه هو المحسوس دون مقصودهم ثم على تقدير تواتر شيء ههنا لا يتواتر الاسناد وقول
عدل من العبارات دون معنى حاصل من وظ ان كلا من هذه العبارات على المعنى المكلف
ههنا ليس وطا خلاف الشجاعة والجود فان المنقولات بينهما اصل الاصل للعظيم الذي
لهما ان حصا بينهما لكل من القائلين قائل فضائل عظيمة دالة على الشجاعة والجود فقطعا فقد المشترك
حصول واقعة عظيمة دالة على الشجاعة والجود فاذا حصل العلم به حصل العلم بهما فقطعا
على ما قرر الاعتراض فيظهر لك سقوط ما ذكره الصفي الشيرازي بانه يكون بحيث يلزم تحصيل
القطع بكون المراد من ذلك من المجموع فان كل واحد منها كانت ظنية لكن حصل القطع بالمراد
من المجموع فقد وجب السقوط على ما قرر اه وانما لم يثبت من خلل هذه المناقشين تواتر قول البعض
ثم حتى يحصل القطع بمراده من مجموع الاقوال وانا لا نسلم حتى النقل ولا يثبت تواتر الاصل
قول ما وبالقول الواحد لا يحصل القطع بمراده ثم الحاصل انه لا يلزم من ظنية ما يفيد القطع من كون
الدال قطعيا وكذا كون دلالته قطعية فالمال ان كان مجموع الاسناد على تقدير تسليم قطعيته
دلالته فليس مجموعه قطعيا وان كان واحدا من هذه الاسناد فوجوده وان كان قطعيا لكن
ليست دلالته قطعية وهذا ما هو في بيانه عالف لتحقيق الشيخ في تواتر المعنى كما سيأتي
فانه سواء فرق بالجواب الذي ذكره الصفي الشيرازي لكن الفرق المال يتأتى من قال حتى وظهر
لك حقيقة المال وانه يظهر لك سقوط ما نقل الفاضل الابهري من الذي ذكره
الشجاعة والجود متواتر بالمعنى وستعرف التفصيل في مقام اناقشه وحده مع انه لو كان
حقا لبينه المقدمة لا ما ذكره الصفي الشيرازي من انه يحصل من المثالين بل لان كلا من الشيء
فيه تحقق المعنى كذا الشجاعة والجود متواتر بالمعنى لانه بقي لكي بنا متواتر بالمعنى والمعنى الكلي
قرر بهما لو تم يجري بنا على فيه قال فيه فتأ واستحسنه المحقق لكن ان يكون نسبة الاحسن

المقدر وان حكمه لكونه من بلوغ هذا الخبر الى حد تحصل العلم بالقدر المشترك سنة عامة الى
وبعد تسليم لابد على حجية الاجماع من حيث هو اجماع كما هو مذهب القوم لجواز ان يكون
سبب الخطاء عنهم لعدم دخول المقدر كما هو مذهب الشيعة فلا يكون هذا الدليل مجمعا عليهم مع
انه يكون المراد بالخطاء المنفي الكفر والبدعة وامثالها لكن لا اجماع في ظنية الاجماع
بل يقيني قطعية هذان الضدان واحتمالان بالخصوصية تحت البحث المذكور في الحاشية السابقة
فتدبر وبامتناع تقدير بطلانه اي تقدير الاجماع بسبب هذه الروايات فلا امتناع باسناد
الاجماع اليها اما لانه يلزم الدور لان عدم الظواهر كالاحاد مثلا انما يثبت بالاجماع
وهذا بناء على ان دليل العزالي دليل مستقل منعقد جوابه الفاضل المعاصر محمد رضا
لان الظني لا يعارض اصلا وعلى القطعي وهذا بناء على ان مقدم الغزالي قطعية الاجماع
فلا يرد الفقيه بالقياس لان المقدم ليس قطعية القياس لعدم اقتضاء العادة ذلك
انى لم يكن الاستناد في هذا المنع سندا اخر غير ما ذكر المقدم وهو انه يقتضي العادة في كل اجماع
استناد اجماعهم بدون قطع لو كان المجمعون في كل اجماع لا يمكن ان يكونوا محققين كثيرين كما سبق
بمقتضى العادة اتفاقهم بدون الدليل القطعي وما اذا كانوا ثلاثة او اربعة كما هو شرط في الاجماع
فلا حكم للعادة فيه فلا يثبت حجية كل اجماع مع وهذا وجه فرق اخر بين ما ذكره المقدم ودليل
امام الحرمين وخلاصة جواب المقدم منع حكم العادة باستناد اتفاقهم في الظنون فضلا عن جزم الاتفاق
بل يمكن المظنون بناء على الاجماع بطريق الظن في الحكم اذا كان جليا لا يثبت قطعية كل اجماع بل
اجماع كان الحكم فيه بطريق القطع وهذا فرق اخر بين دليل المقدم ودليل امام الحرمين وهذا
بناء على ان مطلوب الامام الحرمين قطعية جميع الاجماع فتدبر بعد العلم بوجوب العمل بالظن
اذ لو لم يعلم ذلك لامتنع اتفاقهم عادة وان على اجراء الحكم كاتفاقهم على اكل الدبيب بعض
جياع ولا يلزم الدور اذ يمكن ان يستفاد العلم بحقية الظواهر من اجماع اجمع على ما يفيد
بطريق القطع فاستثبت بدليل امام الحرمين حجية ثبت من هذا الدليل اجماع حجية الظواهر
ومن الظواهر يتحقق اجماعات اخر فلا يلزم الدور ولا يثبت قطعية كل اجماع كما هو الظاهر
وح لا احتياج الى ما ذكر المحشي الذي نقله عن متن المقدم دفع الدور بحيث يسقط عن الاعتبار

هنا ما قيل لم احتمال دفع الدور بخلاف الشافعي فانه عليه بيان دفع الدور ويكفيه
الاحتمال فتطهر انه على تقدير قول هذا المحشي لم يدفع البحث عن الشافعي وقال الشارح
العلامة بعد العلم بجواز العمل بالظواهر لا الوجوب لانا انما يثبت بالاجماع فيلزم الدور كما
تقدم اقول فيه انه كما يثبت وجوب العمل بالظواهر بالاجماع كما يثبت جوازه بديهة اذ لو لا الاجماع
لوجب العمل بمقتضى الدليل المانعة عن اتباع الظن بحيث لا تقف ما ليس لك به علم كما سبق فتدبر
ان العدول من الوجوب الى الجواز لا يدفع دفع الدور فالحق ما بيناه فتدبر احتجوا بوجهين ه
احدهما الكتاب والاخر السنة فلا مرجع في تبيان الاحكام الالهية اما بيانا على المفهوم
المخالف المستنبط من ظاهر الاية فمرادها الكتاب بيانا اي لا يفيده وما بيناه على انه على تقدير
تبيانية القرآن للكل لو كان يفيده بيانا لزم تبيان المبين وامليا على ايضاح الحاجة الى الرجوع
الى الاجماع والاخبار مع وقوع التضرر الذي العلامة وفيه ان عدم الاحتياج اليه لا يستلزم عدم حجيته
قلت ثم يرد على هذا الدليل بعد المقدمتين بسائر الادلة كالسنة والقياس انه يمكن ان يكون
تبيانية الكتاب للكل بالنسبة الى البعض بقرينة مثلا دفعي تقدير استدلاله لعدم تبيانيته
فيفيده لا يستلزم الا بالنسبة الى البعض فلا يلزم عدم كون الاجماع تبيانا بالنسبة الى الامة فتدبر
فرد الى الله ورسوله يمكن ان يقال الرد الى الاجماع ليس رد الى الله ورسوله اقول
يمكن ان يقال بناء على ان الاجماع حاصل من الكتاب والسنة او بناء على انه يثبت بثبت حجيته بهما
فالرد اليه بالحقيقة رد اليهما فلا يستلزم هذا الامر عدم مرجعية الاجماع قلت ثم بعد تسليم
ان الرد الى الاجماع ليس ردا الى الله والى رسوله قلنا الرد الى الله ورسوله لا ينافي الرد
الى غيره فانه يمكن تواردهما على مطلوب واحد قلت يمكن منع ظهور في ايجاب الرد
اعني في عدم حجية الاجماع بان الاولى قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
بناء على ان الكتاب تبيان لكل شيء بلا واسطة واجماع الامة كاشف عن بيان الكتاب
لبعض الاشياء وتبيان المبين مندفع وما بان المراد بتبيانية الكتاب كونه سالما عن
التباين بحيث لا يتعرق النظر اولا بدعة فلا يستلزم بيانية الكتاب مبينيته لكل حتى يلزم تبيين المبين
او نقول تبيين المبين لا مساغ له اذا كان من جهة اخر قلت ولا كون الكتاب تبيانا لشيء

الاشياء بواسطة الاجماع وفي بعض النسخ والا كان الكتاب والحاصل على التقديرين انه لا فائدة
التزل من عدم التعلق وتسليم مناقاة تبيانية الكتاب بالاواسطة لتبيانية كل شيء بتبيانية
المراد بتبيانية الكتاب اعم من تبيانية بالذات او بواسطة الاجماع بما وقع من الكتاب حجية الاجماع
او حصل الاجماع بالكتاب ثم بين الاجماع الحكم فكان تبيانية الكتاب لكل شيء بهذا المعنى
يتناقى بتبيانية بعض والقائل بانه يقتضي او قوله تع وان تنازعتم قوله والقائل ان كا
معطوف على قوله الاول كما هو الاقم لا يناسب الباقي في قوله بانه يقتضي بتركب منه مطلوبا اما
على الظهور او على المراد ولا يخفى بعدها والجمع عليه ليس كل اي ما يجب النزاع حين
هو يجمع عليه فلا يلزم عدم الرجوع الى الاجماع في هذا الحين فتدبر ويخص بعض
الشراح اشارة الى قوله تع وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين لجعل هذه الاية الاولى والمتحقق بدلا سئل الجواب عنه فيظهر من الجواب عن الاولى
الاولى بجلاف ان تجعل النفي منه وعدم استلزام النفي الجواز الوقوعي المنفي منه وكذا عدم
الجواز الذاتي فانه نفي وسلب اعتبرية عن كونه مباحا لا يفيد نقيضه ولا ضده من الحاظ على ما علم
بانه لا يتبع منه للجهل بالامر ليستدعي جواز الذات والاجماع ينفي جواز الوقوعي فلا تنافي
ثم اقول وعلى تقدير استلزام النفي جواز الوقوعي المنفي عنه لا يستلزم الاجماز الوقوعي
عدم النفي ووقوع الاجماع على خلاجه لا يستلزم الاجماع على الخطاء فان المنفي عند دون
النفي لا يكون خطأ خصوصا على مذهب الاشاعرة الذاهبين للحسن والقبح العقليين فتأمل
البحث الاول اذ يكفي الامكان الذاتي للامر والنهي وان كانت لموانع كثيرة من الوقوع عن
النفي لية ومسلما ما قلت انه لو سلم انه لا يجوز ان لا يكون النهي لية مانعا ومناقضا عن ذلك النفي
مانع من وقوع الاتفاق على القتل وامثاله حتى لو لم يكن النهي ووقع الاجماع على القتل
وامثاله لا نسد باب فتدبر فان المتأمل يعلم ما اهمل الاجماع ببيانه انه تم لما ارسل ومثاله
قاسنا الاول ان قال تم بم تقضي يا معاذ قال بالكتاب قال يا معاذ قال بالكتاب قال تم ان لم
تجد قال بسنة رسول الله قال تم ان لم تجد قال اجتهد حتى ادى فلم يذكر الاجماع واهل
وصوبه تم اقول لا نسلم انا اهمل الاجماع وان الاجتهاد بالراي شامل لخالد ان اجتهاد ان

حجة واستخرج منه الاحكام والا لم يجز خروج القياس لما يقتضي الادلة على نقيض الاجتهاد
بالراي شامل للكتاب والسنة لدخولها اذ هما بالذكر للاهتمام بشانها وكونها عمدة
في الاحكام ويكفي ان بين القضاء بالكتاب والسنة يشمل القضاء بالاجماع فان حجية
مستفادة منها فتدبر لا يرجح لم يكن حجة اعلم حجيته بعدم نقل ما اخذ من الكتاب
والسنة الدالين على حجية الاجماع بعد ولا يلزم ان لا يكون معلوم الحجية بعد الدليل ونقل
الماخذ الدالة على حجيته وفيه انه مع انه خلاف ثم العبارة لان ظاهر العبارة انه لم يكن حجة
ح لا انه لم يعلم حجيته يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه على ان البقية تعلم انه حجة لا
ان بقي لم يظهر على البقية حجيته بعد هذا اما لو بنينا الكلام على ظاهره بعض انه لم يكن الاجماع
حجة في عصر النبي عم لعدم تصوره وجوده فيه انه مشكل في نفسه لان الادلة السابقة لو تمت لدلت
على حجية الاجماع في عصر النبي لا ينطبق عليه قوله بعدم نقل الماخذ اي ماخذ حجية الاجماع في
عصر النبية لا ينطبق عليه قوله بعدم نقل الماخذ اي ماخذ حجية الاجماع لا يدل على انه لو حصل
اجماع لم يكن حجة في عصر الامر ان بقي المراد بالماخذ ماخذ الاحكام بقي الاجماع ليس
بحجة في نفس الامر بعدم نقل سنده لكن يرد ان الادلة لو تمت لدلت على حجيته مطلقا وعدم نقل
السند لكن يرد ان الادلة لو تمت لدلت على حجيته مطلقا وعدم نقل السند لعدم حجية
والا بو فاق من سوجد من الائمة الى يوم القيمة وح كل من قال بانه الحاق من العصر ليس
قائلا اذ لم يشترط او فاق من سوجد الى يوم القيمة فح صح دعوى الاتفاق على هذا التقدير
وسقط ما قال بعض الشراح ان قول الملة اتفاقا لين على اما لا تفرقة ويكفي ان بقي المراد ان وفاق
من سوجد بعد زمان الاجماع المعتبر عند كل قوم لا عبرة به عند هذا القوم وعند ان الاجماع
عندهم انما يعتبر بعد تمام عصر المجمعين ولا يحتاج انه سوجد بعد تمام عصر المجمعين
لا عبرة به عندهم لجواز كل متفقون في انه لا عبرة بوفاق من سوجد بعد عصر الاجماع المعتبر
عندهم حتى من اشترط الانقراض فتدبر تدل على خلاف المشهور على انه لا عبرة بالخارج عن المجمع
من سوجد لان كل هذه المسئلة بلا دليل هنا اشار الى ان الادلة السابقة لما
كانت دالة على هذه المسئلة السابقة لما كانت على هذه المسئلة لم يذكر لها دليلا هنا فتدبر

وامامار كره شارح الشرح في بيان قوله وايضا فذلك اي على ان لنا اجماعا مابناء على انه جعل
هذه العبارة مستقلة بقوله ولانا نعلم الاجماع وشارح حاصل المعنى ولانا نعلم اجماعا لكن
الادلة المتقدمة تدل على ان لنا اجماعا او لا [illegible] انا نقول فلانا لا [illegible] الادلة [illegible]
والنقلية على ان لنا اجماعا بل على انه لو حصل لكان حجة واما [illegible] فلان [illegible] على ان لنا
اجماعا الا باتفاق عدم العلم به يمكن توجيها لكن يتكلف نتم   وقيل يعتبر اي [illegible] الفرعي
والعامي لكونهما اقرب الى الاجتهاد وقال الفاضل الابهري لم يعرض لبيان قوله وقيل [illegible]
الى اعتبار بناء على ان المجتهد الذي يعتبر وليس بخارج عن الاصول والفروع اخفى وتحقيق
مشار هذا الكلام اي قوله لان الكلام في اتفاق المجتهدين كان لفظ المجتهد [illegible] اما
فلان عدم خروج ما يعتبره الفاضل من الاصولي والفروعي يستلزم عدم التعرض لذكر
مذهب يجوز ان يكون مذهبا اعتبار الاصولي والفروعي جميعا او هو [illegible] من الكل
فانه اعتبار [illegible] نتم   وقيل يعتبر الفروعي اي دون الاصولي لكونه اعلم بتفاصيل
الاحكام   لنا اقول يمكن تاييد المذهب المختار بعين ما [illegible] الخارج
من الملة بان يقال لا عبرة بمن [illegible] المقلدين مطلقا بناء على ان الدليلين السابقين وهو
على تخطئة المخالف وتقديمه على القاطع انما هو في اجماع المجتهدين مطلقا فيخطئون مخالف
اتفاق المجتهدين ويقدمونه على القاطع مطلقا سواء كان مع اتفاق المجتهدين او [illegible]
من هنا لو ان اتفاق المجتهدين وحده حجة فلا عبرة بمخالفة المقلدين الا ان ظاهر [illegible]
الادلة تقتضي العموم نتم   اذ العادة تمنع [illegible] اي [illegible] المقلدين [illegible] في ذلك
الادلة [illegible] مع عدم جدهم في الطلب [illegible] من الادلة [illegible] الحكم
يمتنع عادة [illegible] الحكم الى الجميع وكذا الاتفاق [illegible] الدليل [illegible] المجتهدين الباحثين عن
الادلة كما سبق وبهذا [illegible] الفرق بين اتفاق المجتهدين والمقلدين [illegible] الكشف
كما هو ظاهر [illegible] شارح الشرح نتم   محجوج على المعتد المخالفة [illegible] يخالف الاجماع
[illegible] شارح الشرح [illegible] حجية الاجماع
[illegible] يجب على المقلد متابعة احد المجتهدين الموجودين في عصره وهذا بناء على

مذهب

[illegible]

مذهب المحقق لا ما يلي مذهب من يجوز متابعة المقلد من المجتهد الميت فانه يحرم مخالفة
المقلد المجتهدين الموجودين في عصره فتشكل [illegible] ما ذكره المحقق الشيرازي في توجيه مختار
الاعتلال نتم   [illegible] المجتهد [illegible] على عدم الاعتداد بالمقلد المخالف على عدم
الاعتداد بالمجتهد المخالف بجامع المعصية بالمخالفة ثم ان كان المراد بالمجتهد المخالف
المجتهد الذي نشا بعد انعقاد الاجماع ومخالفة كما افتى شارح الشرح من جميع الشارحين
فلا كلام في صحة الاصل في القياس وهو عدم الاعتداد بخلاف المجتهد [illegible]
عليه ما اورده شارح الشرح من انه هذا انما يتم عند من لا يشترط انقراض العصر [illegible]
مجتهد نشا بعد انعقاد الاجماع [illegible] الاجماع على اي مذهب كان [illegible]
من اشترط انقراض العصر فالمجتهد المخالف من نشا بعد انقراض العصر [illegible] المخالف
من نشا بعد انقراض العصر [illegible] انه عاص [illegible] المجتهد
المقيس عليه هو المخالف [illegible] زمان [illegible] يستلزم مخالفة في
الوقت عصيانه عنده مع عدم الاعتداد بمخالفته وعلى هذا [illegible] اهل القياس في جميع المذاهب
لكن يبقى في الكلام بعد تصوير [illegible] عن هذا [illegible] كما ذكره شارح الشرح وهو
[illegible] الفرق بين الفرع [illegible] بنقض الاجماع [illegible] الاصل
ومخالفة المجتهد بعد [illegible] بالاجماع [illegible] لا يستلزم من عدم [illegible] مخالفة [illegible] بعد انعقاد
الاجماع [illegible] عدم العبرة بمخالفته [illegible] الاجماع لان [illegible]
وان كان [illegible] لا ينعقد الاجماع بدونه نتم   وان كان المراد بالمجتهد المخالف المجتهد في عصر
باقي المجتهدين [illegible] الاجماع
انه اجماع [illegible] مخالف [illegible] في المادة المخصوصة فكان
[illegible] فكان [illegible] من المخالفة ثم على تقدير التسليم
[illegible] في الاجماع بالمجتهد [illegible] وان كان [illegible]
[illegible]
[illegible] النظر

عن الاجماع السابق الخالف له بخلاف الحقل فانه لو لم يكن اجماع لم يعتد بقوله وان كان
اخذنا المخالف في عصر المتقدمين كما مر وزاده فالمراد انكاره صحة عمل المجتهد بالنظر الى ذات
المجتهد واجتهاده وان كان قوله في هذه المسألة باطلا قطعا لمخالفته لما يكون الاعتماد في سائر
المسائل بقول بخلافه غير المجتهد المراد بالبدعة ههنا المعاصي التي لا يستحل فاعلها في الشرع
بقطع ببطلانه حصل للقائل به او الفاعل له شبهة توجب العمل به فان كان بحيث يلزم
رد بعض من اصول الدين مع عقله القائل من هذا الوجه في البدعة المتعلقة بالكفر وان لم يكن
كذلك وان كان شبهة ضعيفة لا يعتد بها بل هو بسبب الحامل النفساني الفاسق في البدعة الى
كفسق الجوارح منا وصاحب الكتاب والمبتدع هذه البدعة فاسق فسقا ما سماه لتقصيره الشائع
وعرضه الاسدي بالفاسق الذي لا يعلم فسق نفسه وهو موضع الخلاف وان كانت شبهة
قوية بعيدا لتمسك بها او انه قطع به بطلان القائل الاخر نحو البدعة الحقيقية كالخلاف
في الجبر وزيادة الصفات وامثالها والقرآن المبتدع هذه البدعة ليس بفاسق لعدم
تقصيره كما يعلم من كلام التفتازاني في شرح الحاجبي ان كان بدعته بقضي كفره الدرج لفظة لا سيما في
لو كان كفره عجبا بان لا شبهة له اصلا فلا يقبل بخلاف الفسقية لما يجيء ان كفره يتردد فيه نظرا
ميلا لليهود والنصارى ثم بعد كون مخالفته قابلا للتاويل ان قلنا بتكفيره فهو كالكافر وان
لم نقل بتكفيره فلا اقل من ان يكون فاسقا فحكمه حكم الفاسق ولا يخفى ان للحكم بكونه
بل فسقه ليس بحيث لا يرجع عنه كان الاولى ان يقال مقصرا في السعي فاسقا ولا تظهر الحق وجه
هذا هو الحق فتدبر ثم يراد بان يكون مدعيه مقتضى الكفر من اهل البدع المواخذة
بان يكون مذهبه بحيث يستلزم رفع شيء من اصول الدين لكن كان مقطوع البطلان مع كونه
الشبهة الباعثة على ذلك ضعيفة لا يعتد عليه كفسق الجوارح على زعم صاحب الكتاب
احتراز عن الاعراض المخصوصة التي هلكوها واستاجل الفرج اي اعتقد الحل هذه الفروج المخصوصة
الشبهة ان سبب هذا الفرج والاعراض من الكفار التي سلح واموالهم ونفوسهم ولا يتم
ان يعتقد مثله كافة كانوا هم شارح الشيخ وفسر الاستباحة بالعزم على المجيء فان عدم اباحة
فروج هذه الاعراض المخصوصة من الاسلام ليس من مذهب ابي الحسين عند اصحاب الكتاب حتى

يلزم من انكاره انكار الدين فغلط شارح الشرح بين استباحة هذه الفروج واستباحة
الزنا الذي هو متفق على حرمته بين ضروري الدين على انه يلزم على ما فسر الاستباحة وصول الجميع في
الفاسق الذي يعلم فسق نفسه والكلام في المبتدع ثم ثانيا لا يتم مطلقا هو مذهب لا سامية
لان المعلم لا يكفر مخالفه بل يجوز ان يكون هو المبتدع فتعين ان يكون في الباقي
يكون قوله الباقي حجة لا في حق غيره حتى لا يجوز له مخالفة الاجماع المنعقد دونه و
لا يجوز لغيره ذلك منع علية الوصف اي عدم العدالة للحكم اي عدم اعتبار الكافر
والمعصوم البغي في الاجماع والحاصل انه لا يتم ان علة عدم اعتبار الكافر والبغي من
الاجماع عدم العدالة في حقه ولا في حق غيره هو عدم العدالة بل عدم كونه من الامة في الكافر
والبغي وهما غيره موجودين في الفاسق الذي كلامنا فيه موجودين
ذلك اي عليه عدم العدالة لعدم اعتبارهما في الاجماع اي في بعض الموانع لكن على
هذا الفرض والتقدير لا يكون علة لعدم الاعتبار في الاجماع في حقهما انما على تقدير ان يكون
عدم العدالة مانعا للاعتبار لا يصلح ما نعا للاعتبار في حقه كالفاسق والكافر فانه مفقود
في حقهما مع عدم العدالة وتقدير قوله هذا قال الى الشيخ في قوله هذا اي هذا الذي
ابن الجهنيد بن قيل كان لا يعتد بخلافه لانه اعتبر قول من لا يعتد به كصبي لا عقل له وبه
اذا كان مخالفا لجماهير الاعلام للاجماع انه حجة راجح على الجميع وكذا كان الفاسق لا يقبل
في حقه وبان ما ظهر انه اثبات الاهمية للموضوعة وليس كلامنا على السند عليه السلام
ما في شرح الشرح ومنع الكبرى بكابر انتهى قوله هذا بعينه ما ذكره شارح الشرح بقوله
فتوجيهه بعد ما قال ان ظاهر كلام على السند لا يزيد كلام هذا المنتهى بكلمة
المجيب انما خيبه باشارة الى ان الكلام ههنا في ان تحقيق الاجماع غير يحتمل بهم بمعنى انه لو حصل
اجماع غيرهم لكان حجة وليس الكلام ههنا في ان حصول الاجماع او العلم بالاجماع حتى
بعضهم فانه مقام اخر وقد سبق الكلام فيه وقد نقلنا سابقا من الامام ما يدل على اختصاص
الاطلاع بالاجماع بعض الصلحاء فلا ينقل ثانيا فالظاهر بهم الذين تكلموا بظواهر القرآن
والسنة كداود واتباعه وتعرفي هذه المسألة ان ظواهر الايات والاحاديث الدالة على حجية

على حجية الاجماع مختص بالصحابة بناء على انهم هم الحاضرون في حال الخطاب ومعقول على انه على
هذا البناء يلزم عليهم مفاسد احدها عدم الاعتداد بقول من يحدث من الصحابة بعد الخطاب
وبالجملة الاجتهاد في الاجماع الذي في مصر ومنا بنا على عدم حجية اجماع الصحابة الباقين
بعد موت الحاضرين وقت الخطاب فانهم عدم حجية الاجماع على الحاضرين وقت الخطاب بعد
موت احدهم او اكثر اذ هذا المجموع غير المجموع الذي يبقى الخطاب عنهم بموتهم وكل ذلك
خلاف مذهبهم وايضا لما اختص ايات الاحكام بالحاضرين والتاويل بها بالقياس عليهم
يجب ان يلزمهم ان يجري بنا في ذلك فلا يلزم ما ذكر في الخامس الرابع الى آخره ذكر المحقق
الشيرازي من ان اتيان الاحكام لغيرهم بالقياس خلافا للمختار فقد
الادلة السمعية
اما نفي الادلة السمعية لانها هي المعتبرة عندهم ومستند مذهبهم هذا فانهم زعموا ان ثبوت
الادلة السمعية مخصوص بالصحابة لان الادلة العقلية على تقدير دلالتها على العموم لا ينفي
معارضة لانهم يجوزون ظواهر الايات والاحاديث على الدلايل العقلية خلافا لبعض في الزامهم من
التمسك الادلة السمعية فلذا ادعوا ان الادلة السمعية عام للصحابة ولغيرهم فان اجماع غير الصحابة
ليقا اجماع الامة وسبيل المؤمنين متمثل الايات والاحاديث وظهورها مخصوص بالحاضرين للآ
تفهم الظاهرية فنادى المتمم خلافه وفيه ان هذا انما يتم لو كان ظاهر الايات بنفسهم عليهم
مسامعة الحجية لا اجماع غير الصحابة وليس كذلك بل الايات لغيرهم ايضا على اجماع الصحابة لانه بدل على
عدم حجية بنوعه كما سنشرح الشرح في توجيه التقييد بالسمعية ان الادلة العقلية لا ينفي
عليهم لانهم لا يسلمون الاجماع على القطع بخطية المخالف للاجماع مساواة ان الظاهرية لا يقبلون
هذا الدليل العقلي صلا ولا يسلمون اجماعا قطعيا على خطية مخالف كما ذكر صاحب الوجود
والمفقود ان الظاهرية قالوا بحجية الاجماع غير خارجة عن الكتاب والسنة لانا نقول المحقق
الشيرازي معناه انهم خصصوا الاجماع الذي مقطع بخطية مخالفة باجماع الصحابة لما تقدم
ما عرفت من انه مخالف للنقل لا بالايم صباح شارح الشرح ليقال من انه لا يسلمون القطع بخطية
مخالف الاجماع بل لا بد لهم ما فهمان لا يسلمون القطع بخطية مخالف اجماعا او اجماع
غير الصحابة ثم على تقدير تسليمان مرادهم ما فهمه لا بد من ان لو كان لهم عضيص العقلي دار

وان كان خلاف الظاهر فنادى الجبار في الصحابة انه مذهبهم الوقوف على ظواهر الايات والاحاديث
ولما كان الاستدلال على طريق الالزام ومذهبهم الوقوف على الظواهر فقط فلا يرد عليه
فطعية الاجماع الادلة السمعية وكذا لا يرد الدور والوارد على الشافعي ههنا السابقون على الاولون
او نقول بلزم بتتبع حجية الظواهر باجماع الصحابة لانا ظاهر كل شيء فقد
قبل يجوز للتابعين وغيرهم الاتفاق على ما هو من الاحكام انه يجوز فيه الاجتهاد - اقول فيه تفصيل
لما سيجيء في مسئلة جواز الاتفاق بعد الخلاف المستقر فارجع اليها قال ينزل او عدم القائل
بوجوب الاجتهاد اجماع الذي هو قائل بعدم جواز الاجتهاد فلا يلزم شيء من الامرين اي
بطلان اجماع الصحابة وبقاء من الاجماعين قال ثانيا لو اعتبر اجماع غير الصحابة لاعتبر بعد
بعض الصحابة لا يجوز ان يكون الدليل السابق على هذا الدليل لقد بان بين كون اجماع الصحابة
لا امة مع سبق مخالفة بعض الصحابة الذي سلف على الخلاف في مسئلة اتفاق المجتهدين بعد
بقول الفرق بان سبق مخالفة بعض الصحابة قادح في اجماع غيرهم دون اجماعهم فكم من
ينعقد الاجماع مع وجود المخالف هذا هو المذهب الاكثر وذهب الاستاذ الى ان المخالف ان كان
باسما وينعقد الاجماع دونه لدخول المعصوم في الاكثر وان لم يعرف بعينه فلجواز ان يكون
المخالف هو المعصوم لا شيء دل ظاهرا على وجوب اتباع اعترض عليه ان الحكم الصادر بهما
يقا اذا كان حكم الاكثر بطريق القطع اذ يتصور باعتبار اتفاق المجتهدين الاكثرين من المحققين
على القطع في شرعي من غير تابع فلا يصح حكم المتمم مطلقا ان هذا الحكم اجماعا قطعيا واجاب شارح
الشرح بان هذا تم لو لم نذكر في الكل فهو بعيد مائة العبد وان كان ممكنا في نفسه وعلى تقدير
الواحد على مالم يطلع الجماعة اقول الفرق الذكر مطلقا ان هذا الحكم فان المجتهدين في مصر
متحضرين في حسن مثلا فالقول بانه ذا اتفق الجميع اجمعوا حكم العادة بوجوب تابع واما خالفهم
منهم مع اتفاق التسعة والاربعين الباقي لا يحكم بوجوب القابع لا يلزم منه منصف نعم الان يتفق
منشأ حكم العادة بوجوب القابع بما كثرة تناسبه هو كثرة العلماء المحققين من زمان الصحابة
الى عصرنا هذا المجمعين على خطية المخالف ولا شك انا لا نحصل هذه الكثرة في مصر واحد وفينا
ليقا فان دعوى تخصيص حكم العادة بكثرة مناسبة لا يخلو من اشكال وقال بعض العلما

هو احد وبعض المتكلمين ولم يتعرض الله لذكر هذا المذهب وادلته لضعفها وهي من الكتاب
قوله تع لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك الخ والمراد من حق الصحابة ومن الاثار ما روي عن الصحابة
انكارها على ابي سلمة ابن عبد الرحمن ابن عوف حين بحثه مع اخيه ابو بحر مع كثرة من
الفضيلة ولا يخفى ضعف هذه الادلة وعند الامامية ليست بحجة لانها تدل على خلاف
الادلة بل الان من الصحابة المعصوم منهم فكيف تكون حجة وان خالف التابعي فنحن اشترطنا
هذا فيمن اشترط الانفراض منهم فقد خالف في عصرهم ليعلم من اتفاقهم فالاصح في
تعليم وجوههم فقط فلا يعتبر بخالفة التابعي بعد انعقاد اجماع الصحابة كما لا يعتبر
الانفراض قال اشتهر اشتراط مالك لكنه لم يثبت قول لمالك في ذلك عن مالك
محمول على ان روايتهم اما بناء انه قال لان قول اهل المدينة حجة او روايتهم فقط هو ان مراد
اجماعهم واما بناء على انه قال اجماعهم حجة وروايتهم اتفاقهم فالى رواية لا الى احكام واما القول
بان مراده من لفظ الاجماع الرواية فبعيد قوله مطلقا اي سواء كان في المسئلة بان ايس
احضارهم في المدينة واجماعهم فيها او قاله غيرهم عنها قوله او الماء لا احضار فيها
نفر قهم في البلاد وبالاجماع فيها احتمال اعلامهم وعجزتهم مع انفسهم لاجماع المخالفين وبعدهم
عنها ما هو لا نفيها الى قوله غيره عن بعض اي مصاحبتهم اكثرية الاجتماع قوي بعضهم عن بعض
الاخلال وغاية الضبط الثلثة حصول المشاورة والمناظرة وزيادتها والتعمق فيها قوله
فان ما قرر به الكلام يظهر من التقرير فيات المذكور في كلا واما ما ذكره الخبيصي التبريزي
من الكلمات والتعسفات فغريب منه قوله المادة قاضية باطلاع الكل اي ما ذكرنا
من دعوى اطلاع اهل المدينة على الاجماع لبين لاجل دعوى هذا الاجماع يجب يجب اطلاع كل
الامة عليه فيطلع اهل المدينة عليه ليحق بر دمنع ذلك الكلية باب وجب واجب لم يطلع عليه
بعض الامة كل المدينة بناء حتى ينسب لاجل انه يدعي ان المادة قاضية هنا بان الدليل الاجماع
مطلع عليه الاكثر او اكثر الامة ولا يخفى على الاكثر ماده واذا ثبت ان الدليل الاجماع يجب ان يكون
مطلع عليه الاكثر ثبت ليلتنا بان نقول اذا ثبت انه لو كان هناك دليل اجماع لاطلع عليه الاكثر
ثبت ان مع وجود الاجماع اطلاع الاكثر حاصل طبا وهذا الاكثر هو المطلعون على الاجماع

مطلع

يتبعه ان لا يكون فيهم احد من اهل المدينة ثبت ان مع وجود الاجماع يمتنع ان لا يطلع
عليه احد من اهل المدينة بان يكون ذلك الاكثر في المطلعين غير اهل المدينة لا يكون
فذلك الاكثر احد من اهل المدينة فقوله ويكون ذلك الاكثر بيان طريق عدم الاطلاع
اهل المدينة واذا ثبت انه يجب طبا اطلاع احد من اهل المدينة على الاجماع نثبت ان
اطلاعهم اتفاقا قائم دليل على دليل راجع على الحكم فتأمل انما كان المدعى ههنا ليس
ان بد من ظنية هذا الاتفاق لا كونه قطعيا لا يتأتى الاحتمالات البعيدة والى هذا اشار
بقوله والاحتمالات البعيدة لا يبقى الظهور فتأمل المدينة طيبة سميت بها الطيبة وزن
شبيه علم مدينة الرسول وجمعها مدائن مشتقة فهي صفة لها وجاء الروايتها كما جاءت بلفظ
الخبيث مفردا والخبث جمعا والباطل حيث سمي منها لان الخبث اذا كان جماعا لجمع المضار
يلزم بالاتفاق وان كان مفردا لظهوره لم يلزم عدم المنع ولا دلالة على انتفاء الخفاء
عما اتفق عليها هل بخصوصه دفع لان يتوهم ان وجود الباقي فيه لا يقتضي جواز اتفاقهم
على الخطاء اذ ربما يكون هذه الخصوصية منتفيا فوجه الدفع انه لا بد لذلك من دليل
ونحن ان الحديث لا دليل على نفي ذلك بخصوصه ونفي الجميع حكم قطعا ويكفي ان نفي لما دل
الرواية على نفي جميع الاجتماعات بناء على ان المضاف المذكور يفيد الاستغراق ويستثنى
منها ما علم وجوده من الادلة طبا ويبقى ما لم يعلم وجوده منتفيا بحكم الرواية والبقاء
المتفق عليه لا يعلم وجوده منتفيا بحسب الظن ونحن لا ندعي الا بد من مجيء اتفاق
اهل المدينة ظاهرا لا قطعا قوله نقل مالك عن الجامع وهو اجتماعهم
بالصفة الموجبة للتقديم والترجيح بنوا الفرق بان الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد
انتهى اقول لا يخفى ضعفه وعدم نفعه في تصحيح جواب الامامية فاقول يكفي ان نفي في
تصحيح كلام الشارح ان عرضنا ان علة تقديم روايتهم اختصاصهم بالصفات حتى
يكون مشتركة بين العدد الراجح لا يوجد ذلك الامر اصلا في اجتهادهم فيكون التمثيل بحال
من الجامع ونانيا انه لو سلم ان ذلك الامر الذي هو علة للترجيح في الرواية موجود في الا
تلام انه كما يكون علة للترجيح فيما يكون علة للترجيح في الاجتهاد والسند انه لعل فلان الاكثر

اجتهاد

فلفظ حجة للاولين ظنا ولا يكون حجة للاجتهاد الآمة بان الكلام بعد على المناقشة
لا يفيد نقل الاجماع اى القطعى او ظنا خلافا للشيعة اى فانهم قالوا الاجماع اهل البيت حجة
قطعية وخلافا لاحمد فانه قال اجماع الائمة الاربعة حجة ظنية فلو خصصنا الثانى بالاجماع
القطعى اى لا يفيد الاجماع القطعى المذكور الا رجحان قوله خلافا لاحمد وكذا قوله خلافا
لبعضهم فانهم لا يفيد ون القطعية اجماع الاربعة اذ الاحد شيئين قطعا واذا عرفت ان
المراد بقولى الحجة مطلقا فى الطباق حاصله اعنى قوله لنا ان الادلة الاتية والجواب على هذا ه
المدعى فظاهر ان عدم تناول الادلة السابقة الاولى الا على عدم القطعية لا عدم الحجية مطلقا
اذ الادلة السابقة لا يتناول اجماع اهل المدينة والاجماع الخارج عنه الادلة مع
حجة ظنية عند المصنف بدليل اخر غير الادلة المذكورة السابقة فى اجماع ظن اهل هذه الاتفاقات
ليقيد حجة ظنية بهذا الدليل وان لم يتناولها ادلة الاجماع الا ان يقال مراده بالادلة ما يعم الدليل
المذكور فى اهل المدينة ومنه لكن عدم تناول الدليل المذكور اياه حكم العادة بان مثل
هذا الجمع لا يخص بالاجتهاد الا يجتمع الا من دليل على نقل فان العادة تحكم بان اهل البيت ع
او الائمة الاربعة مع قربهم بالرسول ع والملاصقهم على الاجماع عليهم بحيث يحتمل ان
عن دليل على انه لا يصح عند الشيخين قول المصنف عدم ذكر الدليل هيهنا فانه لم يذكر ذكر عدم
تناول الدليل المذكور حتى يكون قوله لاجل النكارة فان كل فاحد سهل اهل البيت ه
المراد بهم على وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام خلافا للشيعة اى انهم قالوا اجماع اهل
البيت حجة قطعية وعبارته قد عرفت سابقا ان الشيعة لا يقولون بحجية الاجماع من حيث هو
اجماع فلا دخل لاتفاق اهل البيت عليهم السلام فى الحجية عندهم بل قول الواحد منهم عليهم السلام
كقول الجميع فى الحجية بل حتى نعم اتفق علماء الشيعة وطريق التنزل حقيقة اتفاقهم بقولهم ثم
انا بين بالقطع لمذهب عكسهم الوجس اهل البيت ويعلم كونهم كذلك بقولهم ثم قال الا ترى
الا الموصية فى القريبى بقولهم ثم المتواتر انى تارك فيكم الثقلين امتى
اى الا الخلفاء الاربعة ويشوف عدم حجية قول الاربعة وان كان ثبت عدم حجية قول الاثنين
بعد بقاطع لكن لما كان الكلام متفاوت فى طرفا لخالف كذا ثم وقد تذكر فلم يكن

عدم تناول الادلة فلم يكن المتكان عند المصنف ذكر الدليل عدم انعقاد ما ذكر من ه
الاجماع لك ويمكن ان يجاب لم يكن بصيغة المتكلم الغير عليكم بسنتى وسنة الخلفاء
خلفاء الراشدين من بعدى اقول بعد تسليم صحة الرواية وصحة الامة المذكورة تدل
المراد من الخلفاء بمكى المناقشة فى دلالتها على حجية اتفاقهم بل لو يدل على الحجية ما تدل
على حجية سنة كل خليفة من الخلفاء حيث لا يكن لخليفة الا يكون لها حجة وهو خلاف الا جماع
وكذا لا تدل لما على ان اتفاقهم حجة فان الجمع المعرف باللام يفيد الاستغراق فى الافراد المعهو
الذهنى ذكرنا ولا يفيد اجتماع الافراد ثم بعد تسليم ان المراد من سنة الخلفاء سنة المجموع من
حيث هو مجموع فلا نسلم انحصار الخلفاء فى الاربعة لجواز ان يراد الخلفاء بايم كما يحكى عن بعض
بعض المجتهدين انه خصوصا فى عصره الذى لم يعهد اجتماع الخلفاء على خصوص من الاربعة
ح وانما يدل على حجية ما اتفق عليه جميع الحكام المجتهدين ولا دليل على حجية ما اتفق عليه الاربعة
فقط لا على حجية قول امام الحكام قوله عليكم واقتد وظاهر انه مختص بالمقلد فالمخصص
خلافا لهم واغنا اللفظين بالتقليد على اصل مخصوص صارع خص سنة الخلفاء بسنة من هاهنا
الاتباع بالنسبة الى المجتهدين والمقلدة ولا ينفع ما ذكر شارح الشرح من انه مبنى على الجمع
بين الادلة لانه ح يصير حجية قول الجماعين واحدة ويحتمل ان يكون سببا على منع ان يكون
ضم الجمع وصيغة للعموم كما سيأتى تقريره على المقلد لا يكون مخصصا صارع فقط ثم انه معارض
بقول اصحابنا اه تقريره قال شارح الشرح واما المعارضة بالحديثين فوجهها انا نمنع
على جواز الاخذ بقول كل صحابى وبقول ما يشعر بان خالف قول الخلفاء الشيخين ملزما ان
قول الجماعة حجة لما بان خلافه اقول اما هذه المعارضة فى حجية قول اهل المدينة وحجية قول الاكثر
الخارج عنه النادر مع انها حجة عند المصنف لما هى جائية فى حجية اكثر الادلة كالقياس والسنة
والاجماع والكتاب بل يتوقف ان الحديثين على جواز الاخذ بقول كل صحابى وبقول ما يشعر
وان خالف القياس مثلا ملزما كان القياس حجة لما جاز ان خالف ذلك وكذا البائق والتحقيق الدافع ه
للشبهة ان ظاهر الحديثين وان دل على جواز الاخذ بقول كل صحابى وما يشعر مطلقا الا انه
مخصص قطعا بما لم يخالف قول الحجة من الكتاب والسنة والاجماع جاز الاخذ وان خالف الكتاب ه

والسنة وبين هما وهو ظاهر الدلالة وكذا كما يأتي في حجية من الجمع بمعناه اما حجة اذا لم
يعارضه حجة اخرى اقوى منها او مساوية فيها وعلى تقدير دلالة المتعلقين على حجية قول الشيخين
او القياس منلا مطلقا وعدم دلالة الحديث اخرى على جواز الاخذ بقول كل صحابي مطلقا
كان مقتضى الحديثين العمل بالقولين اذا لم يخالفا واما اذا خالفا فكما حكم المجتهد
المقارنين بوجود المرجح والعمل باي واحد من الطرفين لا يأتي في حجية الخبرين الاجود
في الجملة لانه لو لم يعارضه ذلك كان حجة في قوله في المعارضة لكن قولهم حجة لما تبين
خلاف على المنع لما مر ثم قال شارح الشرح بعد تقرير المعارضة فلم الحمل على المقلد
جمعا بين الادلة اقول يمكن الجمع بين الادلة بحمل احد حديثي اصحابي وخذ وابي المقلد
حديث عليكم واحد وابي على العموم فاستدلال الخصم باق بحاله ولا يتم لا وجه لتخصيص
التخصيص بهذين الحديثين مع انه في السابقين لم يتحمل الا اذا نقول بحجية كل قول صحابي
قول عائشة على المجتهد خلافا للاجماع بخلاف قول الاربعة والشيخين فتدبر هذا ما يمكن تقرير
المعارضة بوجه اخر بان يقال ليس المراد بالحديثين السابقين حجية قول الاربعة او الشيخين
على المجتهد اذ اسئلة الناس الاحاديث كثيرة مثل اصحابي وخذ وامع ان قول واحد من الاربعة
ليس بحجة على المجتهد قطعا اجماعا ولا حتى ما يفيده نكاح الحديثين السابقين اقول فيه مع ان
هذا خلاف مصطلح المعارضة ولا خارج يقبل الشهادة بذلك على اهتداء من اقتدى
كما يظهر بالتامل ان حمل استدلاله على المقلد لكون ظاهرها خلاف الاجماع لا يستلزم
حملها على المقلد مع ان هذا الباعث غير موجود فيما نحن فيه حيث خذوا شطر دينكم من
الحميراء الشطر البعض وعند الاطلاق يراد النصف والحميراء تصغير الحمراء والمراد بها اينة
ابي بكر لها فلا يكون حجة عند مخالفتها الهم في هذا الشطر او مخالفة ابي بكر لها نا
بانه لعل الشطر الماموربالاخذ مما لم يعلم كونه مخالفا لهم فتدبر في دفعه ولا تعجل
من استدل بالمقلد اشار الى وجه تخصيص الهم الدليل بالسعي بان الدليل المذكور سيأتي
من امام الحرمين لا يتناوله ودليلا المقلد قد عرفت سابقا ان مقام حكم امام الحرمين وهكذا
النمري لا تناول من عدا التواتر فلم يعد الهم كلا الكلام بهما هنا ولا يزال الاستدلال

على الطلاقه بل بين مراده سنذكره وهو انه لو لم يكن من قبيل المحصل فمنعه استدلال
امام الحرمين انما يتم بحجية حكم العادة في مسائل الاجماعات بل انما اعتبر في اتفاقهم في مخطئة
المخالف للاجماع وتقديمه على القاطع والقطع فيه في ذلك القول عدد التواتر قطعا وقد
بتفصيل ذلك فتذكر واما ما ذكره شارح الشرح في اخر كلامه سابقا من انه لا يتم
الاتفاق على القطع بخطئة المخالف وعلى التقديم على القاطع فمما ورد عليه التواتر فلا يتم
في تصحيح كلام الشيخ ولا يخفى عليك ما فيه بل التامل واما ما افاده في اثناء كلامه
من ان ما ذكر الاول من القطع من العادة يحكم بان هذا العدد الكثير الى الخبر ظاهر في انتفاء
عدد التواتر واما ما ذكره في الدليل الثاني فالمجتهدون جميع المجتهدين ولم يخالف احد منهم
اشار فيه الى الخلط بين طريق العلم بالاجماع وبين الاجماع وعدم اخذ حكم العادة في الدليل الثاني
لعلم واعتقاد انه حاصل في الاول من عدد التواتر والكل في سابقا ما عرفت سابقا فلو ابرز من
المجتهدين الا واحدا او لم يكن في عصر مجتهد اخر غير سواء كانوا موجودين ثم ماتوا او لم يكن
بعد اصلا فالمحقق الشيرازي بل الاولى يوجد في عصر الاجتهاد واحكامه كان حكمه كذلك اقول
وتفسير المجتهدين بالمجمعين لا يناسب المقام بل الاولى بتطابق المسالة ثم القائل بحجية قول الواحد
قائل بحجية قول الاثنين معا بريتا ولى واما من لم يقل بحجية قول الواحد فالقول بحجية قول الاثنين
بناء على ما ذهب اليه الفاضل المحصل الاجماع في الجملة واشعار بعض الدلايل بالجملة اقول ما
الثلثة ثم قال لمنع السبر وهو انه لا يخرج الحق عن هذه الامة وفي كون هذا
منع السبر تامل اذ واحدة من الروايات السابقة انه لا يزال طايفة من امتي على الحق
يزايغ لان الدليل هو القدر المشترك بين الروايات وهو سلب الخطاء عن الجميع لا عن
الحق مقتضى رعاية واحدة لعدم خروج يزايغ والقائل بناء كلامه على ان وجه سلب الخطاء
عن الجميع عدم خروج الحق من هذه الامة لان الاجماع ينعقد باجتماع ولما لم يحصل
الاجتماع في الواحد فلا يكون قول الواحد اجماعا فلا يكون حجة اذ بالاتفاق لا يكون قول الواحد
حجة اخرى مزيد الاجماع منع دليلا الاجماع وسبيل المومنين هو المروي منه الخطاء
دون يزيد وان سمي اجماعا او لا فرق بين الدليلين فان مدار الدليل الاول

على سبيل الاجماعة عنه وسواء الثاني على سبيل الاجتماع عنه اذا قال واحد او جماعة
فيرد الصوري الواقعة في المتن ههنا بالقول للام والتفصيل في قول ابن ابي هريرة والعم
الى الواحد الجماعة ليعلم انه لا فرق بين القايل الواحد والمتعدد مع سكوت الباقين والظ
ان مراده القايل من كان من المجتهدين ان السكوت على قول العالمي وعدم النكار ربما
يكون لعدم الاعتداد او بشانه فلا يدل على الموافقة عاده وفي في العبارة شناعة اليه
حيث عبر عن الساكتين بلفظ الباقين اذ لا بقية في استقراء المجتهدين الساكتين ثم
وهو عندي البحث عن المذاهب اي هو محل يصح فيه البحث عن المذاهب والنظر فيها بحيث
تصادف فيه البحث عن المذكور ثم سكتوا او لم يذكر المسئلة بينهم من هذا الوقت و
حاصله قبل تقرر الخلاف فيها او لا مرا في بان في الشق الاخير دل السكوت على الموافقة
لجواز عدم الاجتهاد بعد فاحد على الامتناعات المذكورة في كلام الخصم الاتية بوجوابه
ولم يرد هذا القيد عند البحث عند استقرار المذاهب حتى يرد ان قبل استقرار المذاهب
لا يتصور مجال البحث والنظر ثم اجماع او حجة اي بعض افراده اجماع قطعي وهو ما علم
فيه الموافقة الباطنية بالتكرر وعموم البلوى كما سياتي في اخر كلام الشيخ وتركيب الكل
على هذا الشق لظهوره فاستدل الشق الاخر او بعض افراده حجة ظنا وليس باجماع قطعي
وهو ما لم يتكرر عام البلوى ولم يتكرر علم يعلم قطعا الموافقة الباطنية بل ظنا او لاستدلال
المذكور وهذا الشق دفعي اي ليس باجماع قطعي ستعلن دفعي لحجة لتصحيح فاعلية الاجماع
هذا موافق لتقرير الاكثر ويمكن ان يمنع ان مختار المعتمد ان السكوت ليس باجماع قطعي قطعا
فقال السكوت ساجماع ظني وان الظني الاجماع على نوعي القطعي او حجة اخر من نوعي الاجماع او لم
يطلق معلى التقديرين وليس باجماع قطعي ظني فالترديد باعتبار الاصطلاحيين وقوله
وليس باجماع قطعي جملة معطوفة على قوله اجماع او حجة وضميره مع علامة الاثبات راجع الى الالزام
ان سلم فيه الموافقة الباطنية لكن ليس باجماع قطعي واما نفسيه الدعوى بالم يعلم الموافقة
الباطنية لكن باجماع قطعي واما نفسيه الدعوى بالم يسلم الموافقة الباطنية لا يلايم
ما سياتي من كلام الشيخ جوابا عن قول المخالفة لنا الاخر سواء الظهور لا يكفي لكونه اجماعا

قطعيا الدال على هذا التقرير ينفي ان يرد بقول المخالف انا اجماع سكوتنا اجماع قولهم قطعا
لسياسب الاجماع المذكور في كلام المتن مع لا حاجة الى الجواب لكن ما اجماعا قطعيا
وعن الشافعي انه ليس اجماعا ولا حجة اي ليس بحجة من اوراد الاجماع السكوتي اجماعا قطعيا
ولا حجة لية وهو مذهب السيد المرتضى والعلامة الحلي وجماعة وحد الظاهر
وابي عبد الله البصري وجماعة من الحنفية قال الشافعي لا ينسب قول الى ساكت واستحسنه
العلامة في النهاية وروي عنه خلافه اي انه اجماع قطعي في جميع افراده وهو
الذي مذهب بعض الشافعية قال الحاصلي هو اجماع بشرط انقراض العصر اي اجماع
قطعي بشرط الانقراض ليناسب الاجماع المذكور في كلام المتن على تقرير الاكثر اما قبل الا نقراض
العصر فقبل حجة عند الحساس ولا يكون اجماعا قطعيا ويحتمل عدم الحجية عندي وسنبين
التفصيل في تقرير دليل الحاصلي مع جوابه وان حكما ولا يكون اجماعا ولا حجة نقل
عن العلامة القطبي في شرحه وكذا العلامة الحلي في النهاية وسيان التفصيل في تقرير دليله
اذ بعد السكوت مع اعتقاد المخالفة اي مع اعتقاد الساكتين في الجملة المخالفة سواء كان
معتقد المخالفة الجميع او الاكثر او الاقل او مساوي للمخالفة والموافقة اذ العادة جارية بان يرد
المجتهد على من خالفه والبحث معه وفيه ان بعد السكوت مع المخالفة جارية بان يرد المجتهد على
من خالفه والبحث معه وفيه ان بعد السكوت مع المخالفة لا يدل على ان السكوت لاجل موافقة المخصوص
الواسطة بينهما استدلال اخر يرد بعد الوقوف خصوصا بالنسبة الى الاقل اذ ذلك كاشف ظني عن
الاتفاق وتفصيله في دليل الخصم انشاء الله وليته لو سلم بعد سكوت الكل مع اعتقاد الكل المخالفة
او الاكثر مذهب الجميع او الاكثر او الاقل او مساوي للمخالفة والموافقة لم يكن ان يكون الاقل المخالف لما
راى سكوت الاكثر الزام يظهر المخالفة لعدم اعتداد بنفسه بالنسبة الى هذا الجمع الكثير ولا
يخفى ان اعتقاد المخالفة الاقل يكفي لعدم ظهور موافقة الكل في سكوت الكل ثم عادة
بنى هذا الحكم على العادة كما مثل الاكثر ونال العلامة الحلي تسكوتهم حال سكوتهم دال
على الموافقة ولا عدم الذنب وهو مبني في الاصل كقول ظاهر الدلالة على موافقتهم عنه
كما يكون حجة ظنية تكذا السكوت الذي ظاهر الدلالة في موافقتهم واستشار الغزالي في ان

لعدم الدافع في المتن صفة لقول لهم باعتبار الدلالة لا باعتبار نفسه حتى يكون المراد من قولهم الظاهر المستنبط من السكوت كما قال بعض الشراح فتدبر قوله لهم الخفي وهو في السكوت بقولهم الظاهر وهو ما في القول وجه عدول الشارح ضعف هذا التشبيه ثم قوله الظن الحاصل به دون الحاصل بالقياس الى آخره دفع سؤال مقدر وهو انسلم حصول الظن به فما الدليل على ان كل ظن حجة فاشار الى دفعه بان الظن الحاصل به ليس هو الظن الحاصل بالقياس وشبهه فكما يكون ذلك الظن واجب العمل فكذا هذا الظن والحاصل قياس هذا الظن على الظن الحاصل بالقياس وشبهه فنقول لانه لم يجتهد بعد فلا يرى له فلذلك لم يكن على القابل وهذا الاحتمال لو تحقق انه بعيد بالنسبة الى جميع المجتهدين واكثر فانه بالنسبة الى الاقل بعيد قطعا وهو كاف كما اشرنا اليه وكذا جميع الاحتمالات الآتية فلا تغفل او اجتهد وقف له قد اجتهد بقرينة مقابلة قوله لم يقف لعدم لم يجتهد والحكم عكس الشرط ببطلان ما قاله القابل لجاز سكوت وعدمه لكان القائل وجوب مخصوص وجب ترجيح القائل غير مسلم مطلقا للجواز وجود مانع عن ذلك النفي ان يعقل ليقول الدليل موجود فالحجاب كما يكون مستندا لعدم الانكار في صورة المخالفة فكذا يكون مستندا في صورة الوقف ليقع تكون نسبتها فيها معلقا بالمباحث لكن هذا غير لازم لتقرير الشيخ حيث استند في تقرير السند بعدم المخالفة الا ترى انه اراد بالمخالفة في تقرير السند ما يعم الوقف ليصح ان اكتفى بالمخالفة ليسلم له الوقف مطلقا او حكم بالطرف المقابل لما قاله القائل فكان حاصلا ببطلان ما قاله القائل والا فالوقف ايضا مخالفة في الجملة فتدبر اذهاب المعنى او الصيغة يمكن ان يقال وعلى تقدير عدم وقوع الاحتمالات المذكورة حينئذ ان يكون مذهب بعض المجتهدين المصوب فلا يلزم عندهم الرد على المجتهد القائل بالمخالفة وهذا ضعيف الامر ويكون بناء على حكم السكوت على حكم العادة كما فعله شارح المحقق واما على ما اتى به العلامة رحمه الله في من لزوم الذنب فتقوى الورود قوله وهي خلاف الظاهر كونها خلاف الظاهر بالنسبة الى البعض القليل ظاهر خلافه وما ذكر في السنة غير قابل للسندية فان وقوع الانكار في المجلة لا ينفي جميع حضوره بالنسبة الى الجميع في جميع الازمان فتدبر لما راى جلد الحاصل يكون

اجماع منه على عدم الوجوب والاول اقرب لما سياتي من قولهم ان في الحاله او في المآله على المختار فان العبرة بما يرجع الى عدم وقوعها لتكلم العقل والحق الحاصل بانا جماع اي لان جميع اقوال السكوتي اجماع قطعي وهذا ما اشار اليه بقوله وذلك عند خلاف سكوتي دليل ظاهر ان اريد بالظاهر ما كان مقابلا للاخفى فظاهر وكذا تطبيق دليله على مدعاه وهذا هو جهة الجواب لكن لا سوق هذا الدليل لسلام ان هذا بالفعل الذي الحيل من دليله ينطبق على مدعاه لكن هذه المقدمة في محل المنع فالجواب منع هذه المقدمة جواب الشيخ ينطبق عليه كان انتم حملتم الاول فتم الاحتمالات المذكورة وتراءى قربها بالنسبة الى بعد الانقراض وان كان ضعيفا بالنسبة الى الاحتمالات فلا ينافي قطعية الاجماع وان لم يكن اجماعا وقطعيا فقوله لا يكون اجماعا اي لا يكون اجماعا قطعيا وهذا بناء على ان مذهب الضيائي ان قبل الانقراض وان لم يكن اجماعا قطعيا لكنه حجة اما الثاني ان قبل الانقراض كما انه ليس اجماعا فكذا الذي يحجبه فمعنى قوله فتم بالنسبة الى الاحتمالات فلا عصيان الظن الحجية بالاجماع والاول هو المنقول فضعف اذ حتمال يحبب حكم العادة بعدم انقراض عدم اخبارهم والخلاف الى الموت خلاف العادة فقوله ويكون كما هو في الحاضرة بمعناه بعد في الحاضرة القطعية تقرره عليه لكن يجاب الشيخ كما سبق ينطبق عليه ان الظاهر ان جعل الشيخ على اخر ضعف الاحتمال لا يحكم العادة جزما بعدم وقوعها فيجاب بما ذكر ايضا سابقا من ان الظهور لا يكفي في كونه اجماعا قطعيا وح كان معرض المستند وقوله ويكون اجماعا اي اجماعا قطعيا الاولى ان نتامل الجواب ما قدمنا من ان الظهور الحاصل في فترة بعد الانقراض لا يكفي في كونه اجماعا قطعيا صنا وان كان منافيا لما ذهب اليه ضيائي من ان بعد الانقراض يحصل القطع بالاستبار قطعية واما ان كان مذهب يفي الحجية اصلا قبل الانقراض فالجواب ما قدمنا بناء على ان الحجاب قبل الانقراض ما فكنا في جواب الخالف الاول من ان هذه الاحتمالات لا تنافي الظهور وبعد الانقراض ما فكنا في قول الخالف الاخير من ان الظهور لا يكفي في قطعيته ولا يخفى ان هذه احتمالات بعيدة ويقبل هو الاول فتم العادة في المعنيا

انما خالف وجب ان كان خلافه في حال لم يتبين ارتكاب خلاف ما على انفراده فكان ذلك
اجماعا دون الحكم فانه يتبع وخالف وان كان خلافه في حالة يتبين فيها خلاف ما على انفراده
اصلا فلا يكون اجماعا فظهر بما حررناه ان ما نقل عن العلماء من ان اشتراط السبق
يخالف المذهب المختار في مقابلة الاركن مطلقا يمكن في الجملة اما مطلقا والله اعلم
بحقيقة الحال واما ان الحكم والحق لم يتقيد في الجواب بالمعنى بالتحصيل بل يطلق
الامر الغرض بعينه اجمالا وبالحكم بجواب دليل الغرض المجاب انه بعد استقراء
المذاهب الحاصلة الى ان حكم بان على مذهب المستفتى كذا يعني فالحكم والجواب قد
وجب ان يؤخذ في المسئلة جل استقراء المذاهب في الامر ح مقتضاء العادة بعدم الجزم عن الحكم
لانه لم يستقر بعد مذهب حتى يعلم انه حكم بناء على مذهبه ولم يجب عنه بل كان حكمه
هو المتعين لفتواه فالبحث في الحكم وان كان بحث في الفتوى وان كان كذلك فالجواب جواب
الدليل الاول ولم يتعرض الدليل المبني على الفرق بالجملة والفرق اذ يعلم بما سبق
فتم واما اذا لم ينتشر اي لم يكن الانتشار معلوما او بانا ضرورة بل كان بالاطلاع
كما اشار اليه بقوله وبناء الاكثر اذ لو علم عدم الانتشار لما كان ليا نحو جمعية جماعة
بايع بالملوى الملوى والبلد والبلد واحد وهو ههنا كناية عن امام مطاع متبوع
الدعاوى فالاهتمام في تحقيقه وتشريح التشابيح العلامة بما مس به الحاجة في هذه الاحوال
انقراض عصر المجمعين بمشرب وعلى انعقاد اجماعهم هذا هو مذهب الباقلانية
والحنفية واكثر الاشاعرة وبكون حجة معلق على انعقاد اجماعهم واشار بدل على الانعقاد
والحجية سابقا الى ان انقراض العصر ليس شرطا في حصول الاجماع وانعقاده بل الاطلاع عليه
كما ان هم الحجاد في السكوتي كما لم يكن شرطا في حجيته كما نقل عن احمد ابن حنبل وجماعة
اخرون ويمكن ان يقال ان مراده بالانعقاد المذكور للحجية هو المراد بانعقاد الاجماع
انعقاد الاجماع للحجة فتم اما ان بقي لهم مدخل في شرح الشرح بقي اختلفا قالوا بين
باشتراط الانقراض في تاثيره فذهب الجمهور الى انه يعتبر موافقة الاحقين ومخالفتهم
حتى لا يصير المسئلة اجماعية مع مخالفتهم وذهب احمد وجماعة الى انه لا يعتبر بل نابغة

يكون المجمعين من الرجوع حق او انقراض عصرين كانت المسئلة اجماعية لا يجوز فيها الخلاف
الاخر بعد الاول واهل الاجماع هم السابقون واللاحقون بهم بها الكل انما اشترط انقراض
السابقين فقط وعلى الساس هم السابقون فصح اشتراط انقراض المجمعين كلام انتهى
اقول هذا احد عبارات التي لا تقصر فيه لكن لا يلايم ظاهر عبارات المتن على اكثر النسخ
بلفظة او اذ هي مشعرة بان المجمع كلام واحد على مذهب واحد وهو كاترى فان مبنى
الاولين بناء على مذهب من يجوز ان يحدث بعد الاحقين فلا يتاسبه قولهما ولا احد من
الاحقين الا ان يقال مراده عدم المنطقية باعتبار الانقراض فتم وفي بعض النسخ ولا
مدخل للاحقين بلفظة الواو وهو حسن واحسن منه النسخة المذكورة فيها بلفظة او مقدرة
عليها مع زيادة ليلزم ظاهره انه استدلال صاحب قول مستقل على الانقراض وطلاقه ح
ان فساد الثاني وهو ترجيح الاجتهاد الى النفي لا يتم الا في الاجماعات الحاصلة بالقياس
وشبهه ولا يتم في الاجماعات الحاصلة بالنفي لو لم يشترط الانقراض فيها اذ لا يلزم فيه
الا ترجيح النفي على النفي ولو قيل فيها يلزم ابطال النفي الاقوى بالاضعف لو كان النفي
المطلع عليه بعد الاحقين جماع اقوى وذكر الاجتهاد بطريق التمثيل فقط فلا يتم في الاجماع
الذي سنده نفي او في اقوى صنه فالتوجيه ان يقال انه لو لم يشترط الانقراض وكان
الاجماع في حين من حيث انه اجماع حجة لانه ان يكون الاجماع الذي يكون سنده قياسا
وشبهه من الاستصحاب والاستصلاح وغيرها الامور الاجتهادية حجة وان كان في حين
خاصة لكونه اجماعا فيلزم القائل الحجية الصحيح ان الاطلاع عليه لحد بعد فيلزم ترجيح الاجتهاد
وعلى النفي فلم يكن الاجماع من حيث انه اجماع بدون الانقراض حجة ولا يلزم ح جواز
الصحيح ان الاطلاع عليه لحد بعد فيلزم ترجيح الاجتهاد على النفي فلم يكن الاجماع من حيث
انه اجماع بدون الانقراض حجة فلا يلزم كل كان كان جميع افراده كذلك فتم فيه
بقي هذا الدليل معصوص عند مذهب امام الحرمين الصائر في بين ما سنده القياس وغيره و
هذا اقل تكلفا فتدبر ليلزم عدم العمل بالجزء الصحيح ان اطلع عليه قال المحشي التبريزي
نقرر لم يشترط الانقراض لزم عدم العلم بالجزء الصحيح على تقدير الاطلاع عليه فتامل ان

الجزء

اطلع عليه بيان وضع الذي يترتب عليه الثاني وهو عدم العمل بالجزء المعلوم وهو
عدم الاشتراط ولا شك انه لابد من دعوى تحقيق الوضع المذكور في قوله وعلى ما قلنا
يظهر بحث استبعاد تحقق الوضع المذكور من البحث الاول فيه تامل اذ لعل وجه ان يقال
ان المستدل لم ير من هذا التوجيه حتى يرد عليه هذا الجواب بل قرب الدليل على وجه كما
قاله شراحه كالمحقق شارح الشرح حتى لم ير الاستبعاد لان عدم وقوع مقدم الشرطية
التي هي قوله لو اشترط الخ هو عين القياس لا دخل له في بطلان القياس وصحته وتقرير
الدليل المخصم على وجه ينطبق عليه الجواب غير نافع في ابطال مذهبه وان يرد به توجيه الكتاب
ثم تمام كلامه على تقرير شارح الشرح والفاضل الاسترابادي المقتدى به ولا بأنه خلاف
ظاهر شارح الشرح لانه يحمل اللازم عدم العمل بالجزء الصحيح الشرطية ولهذا رتب عليه قوله
من دون ان يدفع اذ قوله لا الشرطية يدفع فان قوله الخ يستلزم عدم العلم بالجزء الصحيح
ان طلع عليه شرطية الا انه قدم جزاءها على الشرط وهو لا يخرجه عن الشرطية الا الى ما لا يتم
متدبر وقلنا بانه لا يصح الايراد عليه الى قوله فلا بد من دخل كذا بها لاستدامة فوله
المستدل ادعى صدقها على تقدير عدم اشتراط الانقراض وهو عناد الملازمة وان
ادعى كذبها بحسب نفس الامر فاستثنا، نقيض التالي فالحسب في صدق شرطيتها على ذلك
لان المقتدين فتوهم ان عدم تحقق مقدمه ما ينفع في ذلك وايراد شارح الشرح عليه انه لا
ينفع هذا في ذلك فتوهم وقالوا بان التوجيه الذي ذكره شارح الشرح لا استبعاد فيه
لانه ليس قدحا في الملازمة ولا في استثنا، نقيض التالي الذي هو الشرطية ففاسد
فانه توجيه قدح في استثنا، نقيض التالي بانه لا يتم بطلان التالي في هذه الصورة لان من
الاطلاع مع حصول الاجماع قبل وبعد يحرز الخبار ان يستلزم محالا كما يستلزم عدم قيام
زيد في حال وجوده لاجتماع النقيضين وتحقيقه ان لزوم اجتماع النقيضين على هذا التقدير
ليس بمشع فلا مفسدة في التزامه كذا افاده المحقق على تقدير الاطلاع بعدم الاجماع
ونقله المحشي عن هذا مع علمه انه مذكور في كلام الفاضل الاسترابادي بحيث يجب هذا مع
ان دعوى هذا الاستحالة لا يخلو من اشكال فتدبر لم يجز المجتهد من الرجوع اول بكي تقدير

الدليل

الدليل على وجه ينطبق على مذهب مشترط الانقراض على ما قيل عدم حدوث
مخالف مطلقا سواء كان من المجمعين الاولين او لا بانه لو لم يشترط الانقراض لمنع المجتهد
من اجتهاده المخالف لقول المجمعين والتالي باطل اما الدليل وكان المعد لدفع هذا
التقرير الظهور ومنع بطلان التالي غاية الظهور وتحقيق الكلام بالمجتهد الراجح انه يتوهم
انه ان رجع المجتهد من قوله الاول كاشف عن ضعف قوله الاول وقوة قوله الاخير
فكيف يمنع من الرجوع من الاضعف الى الاقوى فنقول بانا نرى بيان اللزوم اذا
رجع قال شارح الشرح اشار الى ان منه مخالفة البعض من اهل الاجماع يكون على وفق
ما سبق دليلا على اشتراط انقراض العصر وان المسئلة لا يصير قطعية اجماعية بحيث
لا يجوز الرجوع عنها وبعضهم جعل الغير المجتهد اللاحق في عصرهم وبعضهم المجتهد
سواء كان منهم او من اللاحقين في عصرهم والحق ما قاله المحقق انتهى اقول لعل وجه
قال المحقق باعتبار سوق العبارات وترتيب المرجع فان الدليل السابق على هذا الا يدل
على عدم صحة الرجوع وان قيامه على قول من قال اقوى من قيامه على قول المخالف اللاحق
لانه بزعمهم انما كان من اهل الاجماع فكان مخالفته مانع من حصول الاجماع فلا اتفاق
مع مخالفته بخلاف اللاحق الا بحسب ما قضاه قال التعميم اقرب فتدبر لا يجوز الاجماع
من مستند هذا هو مذهب الاكثر وبه قال الامامية والمخالف هو النهاد لان
عدم المستند يستلزم الخطا الخفي انه ان اريد بالخطا الخطا في اصل المسئلة يعني
خلافا لحق لاستلزام عدم المستند له منع الجواز مواضعة اتفاقا وان اريد بالخطا الخطا
باعتبار الحكم بناء على انه تشريع وتدين في الدين وان كان ما يحكم به وقع موافقا للحق اتفاقا
للحق فالملازمة صحيحة لكن اثبات بطلان التالي يرجع من اشكال اذ ظاهر الادلة الدالة
على نفي الخطاء من جميع الامة في الخطا المقابل للحق كما هو كذلك لفظ الحق في بعضها والخطا
من صيانة الشرع وارادة الثاني وما ذكره الفاضل الاسترابادي من الفرق بين جميع الامة
وبعضها وان الحكم الصادر للكل لا يعد خطا لجواز الاشتباه عليهم دليلا عليلا يظهر فساده
لان اجماعهم حاصل بعد حكمهم فلا يصلح مستندا لحكمهم فكان حكم المجموع لبقية بلا

يكون تشريعيا منه لو كان من سنة غير لفظ الدليل الواقع في المتن هو الاقل لفظا السنة
يشعر ايان المراد هو هنا بالدليل هو اعم من الدليل الذي مقابل الامارة ليطابق اخر المتن فقد
لم يكن للاجماع غاية اى لم يكن لمتن الاجماع غاية والشارح العلامة حمل على انه لم يكن لاثبات كونه
حجة غاية وتحقيق المقام ان قول الدليل بانه لو كان كل اجماع عن مستند لم يكن للاجماع
اى لاثبات حجيته فائدة اصلا وان التالي باطل لان شرع ما بعد نبينا في الجملة بالاجماع او لاثبات كون بعض
ثم بطلان التالي لا يرد عليه المنع الذي ذكر شارح الشرح مستندا الى الاتفاق على وجوب
الدليل القاطع الظاهر لكن لا يتمشى الجواب الثاني لان كون الاجماع اثبات بلا فائدة اصلا
لا يلزم الا من كون كل اجماع من مستند واحد كان بعض الاجماعات عن مستند ودليل صحيح
يمكن ان يكون للاجماع او لاثبات حجيته فائدة فتمس الاجماع مطلقا ان اراد عدم الافادة
مطلقا بالنسبة الى كل الاعصار فممنوع اذ وجود المستند للاجماع لا يقتضي وصوله
الى الاعصار اللاحقة حتى يكون الاجماع بعد وصوله اليهم مفيدا لهم نعم ان وصل اليهم المستند وفساد
مستند الاجماع فلا يكون الاجماع اجماعا عندنا بالنسبة اليهم واذا اراد عدم الفائدة بالنسبة
الى الكل الا هل الاجماع فلا سلمنا بطلان التالي لجواز ان يكون قول الدليل بانه لو كان كل اجماع
عن مستند لم يكن لهذا الاجماع او لاثبات حجيته في هذه المادة فائدة التالي بمعنى ان كل اجماع
لفائدة اثبات حجية الاجماع في كل المواد فائدة مثلا يدل ما مر من الشارح والمنع الذي ذكره
شارح الشرح على بطلان التالي لفقد اثبات ان كل اجماع لفائدة وكذا اثبات ان اثبات
ان اثبات حجية الاجماع لفائدة في كل المواد واذا عرفت ذلك عرفت ان حمل الشارح المحقق
الشارح العلامة متشاركون على الاعدام في الملازمة وبطلان التالي منا او رد على شارح الشرح وكذا
المحشي البيرازي مع انه لا احتياج في حمل الشارح المحقق الى تقدير في الكلام وهذا هو الوجه
حمله من توجيه الشارح العلامة وعرفت بطلان الفرق الذي توهمه شارح الشرح
من ورود منع بطلان التالي على حمل الشارح المحقق دون العلامة هذا ما ذكره الفاضل
الاسترابادي في توجيه كلام الشارح المحقق من انه لما تمسك في تقرير الدليل الى تقديم ما يدل على
ان اجماع المجتهدين واتفاقهم من حيث هو على امر يستند على فائدة الى الخبر فيما نافع في رفع التالي

التالي لانه ان ورد الدليل بالتقرير الاول لا يتمشى الجواب الثاني كما عرفت فلا يكون حمل الشارح
الشارح عليه وان ورد بالتقرير الثاني فقد عرفت انه لا بد فيه من بيان ان كل اجماع لفائدة
وما ذكره هذا الفاضل لا يلزم الا ان الاجماع الذي حصل من قصد يكون له فائدة وظاهر ان
كل الاجماعات لا يلزم ان يكون عن قصد لجواز ان يكون كل المجتهدين حكموا بحكم
تحصل الاجماع من غير ان يكون كل واحد منهم حكم به الا من بلغه الاجماع
والاختيار له فيه تحصل الاجماع بدون الاختيار فلا يلزم ان يكون لذلك فائدة فتدبر
الصحيح جوازا هذا مذهب الاكثر وذهب الامامية الى انه لا يجوز الاجماع الا عن دليل
ولا يجوز عن القياس وشبهه لان قول المعصوم في الاجماع وهو لا يقول الا عن دليل
قطعي والمجوزون اختلفوا في الوقوع والقائلون بالوقوع اختلفوا في التعيين منهم من
قطع في الجواز فقال كان القياس مثلا حجة او لا ولم يكن ممتنعا بالاتفاق والجويني
متعلق بلم يكن اى بدم الامتناع متفق عليه كما هو صريح صاحب الشارح العلامة وهو
الناظر في هذا المقام وما ذكره الفاضل لا بد منه من ان الجواز والجحود يتعلق بالامتناع
ثم دخل عليه السلب كان اجماعا في قوله لم يخالف تعلق بخالف ثم دخل عليه السلب اشتبه
فلا يخفى ما فيه لانه تارة في مقام التوضيح اذ هذا الحكم غير معلل بالاتفاق وكما ان في نفيه
وجه ذلك حق صحيح موضح لا خراجا ما يتوهم اجماعا من معقول لم يخالف وقطعا ولا يحتمل غير
ذلك فلسبب هذا لم ذلك بعيد جدا قوله الجواب لا تم اتفاقهم على عدم التفصيل فان القائل
بان العينية الخمسة كلها امور جبلية للفضع وان كان قائلا ببطلان السلب الكلي لا يلزم ان يحكم
بما لم يبطلان التفصيل وكذا القائل بان العينية كلها لا يوجب الفضع وان كان قائلا ببطلان
الايجاب الكلي الا اشارة الى التفصيل وتفصيل الكلام ان العاقل ما لا يجاب الكلي او
السلب الكلي ربما كان حاكما بان ثلث الافراد متشابهة في الحكم بحيث لا يمكن ان يكون حكم الكل
واحدا ان كان ايجابا فايجابا وان كان سلبا فسلبا الا انه احدها قائل بان هذا الحكم
الواحد هو الايجابي والاخر بانه هو السلبي وحينئذ لو قال قائل بالايجاب البعض والسلب
البعض فقد حكم بعدم التشابه في فقد خطاء القائل بالايجاب الكلي في موضعين احدهما

في الايجاب بالبعض الذي حكم فيه للمفصل بالسلب والاخر في الحكم بالتساوي وكذا خطأ القائل بالسلب الكلي في السلب عن البعض الذي حكم فيه المفصل بالايجاب وفي الحكم بالتساوي يلزم بالاعتبار المخطئة في الموضع المخطئة كل الامة في امرين اي الايجاب للبعض في مالا يقع احرى وهو غير بين ويلزم بالاعتبار المخطئة في الموضع الاخر مخطئة كل الامة في امر واحد وهو الحكم بالكل وهو تساوي الخصوص في الحكم وهذا نقيض قول الاقل الثالث ولا يخفى ان هذا القسم داخل فيما اذا كان القول الثالث راضا لمتفق عليه ونحن نفرضه به وربما كان القائل بالايجاب الكلي والسلب الكلي لا يعلم من حاله انه اتفق الى تساوي الامرين وان تساوي الجميع منظور فيه بل ربما اتفق حكمه في كل مورد بالايجاب فاتفق الحكم بالجميع ايجابا وكذا الحكم بالسلب وهذا هو ما جوزنا لمتفقه القول الثالث وجعل نظيره مسائل قول المسلم وجميع الغايب فان الحكم باحدها غير مربوط بالاخرى بل وقعت مواضعتها في الايجاب والسلب على القولين على سبيل الاتفاق واذا عرفت هذا ظهر لك ان قول الثالث بالايجاب في البعض والسلب في البعض فانما خطأ القائل بالايجاب الكلي في الايجاب للبعض الخصوص ولم يخطأه في الحكم في التساوي لانه غير معلوم انه منظور فيه وكذا القائل بالسلب الكلي لم يخطأه الا المفصل الا في السلب للبعض الاخر فلا يلزم الا المخطئة في مسئلتين ولا يلزم المخطئة الكل في امر واحد فتأمل واما ما ذكره المحقق الشيرازي من ان القول بالايجاب للبعض والسلب للبعض ينافي مجموع القولين فان كان باطلا فمغالطة فان القول بالايجاب للبعض والسلب عن البعض في قوة قولين ينافي كل واحد منهما واحد من القولين دون مجموعهما كما ليس في القول الثالث ما ينافي القولين معا والمبطل بدليل الاجماع هو القائل دون الاول فتأمل لتفهم بالحقيقة الخ ولا يتوهم انه يجيء هذا في خروج الكلام عما نحن فيه اذ كون القولين في مسئلة واحدة لا يقتضي ان يكون السلب والوقف مما ورد عليه الايجاب في القول الاخر والفرق بين مسئلتي الذي نحن فيه انهما مسئلتان حقيقة بخلاف ما نحن فيه بعد ما بينا ان ما هو جواز القولين الثالث فيه جائز فيما نحن فيه ضرورة

فتم ما نقله المحقق الشيرازي بقوله واجيب من اصله الايراد بان اتفاقهم على قولين و اذ ليس كذلك فهم للثالث مشروط بعدم الثالث فلا يحدث الشرط فقال الاجماع بن والد الخ الحاشية صار قوله واما الامة ان اريد بان حصول اتفاقهم على قولين مشروط بعدم الثالث فيتم الكلام بناء اذا اتفق الامة في عصر على قولين مطلقين واذا ان يريدان بحيث اتفاقهم مشروط بعدم حصول الثالث كما يشعر به صدر العبارة في النقض فقلنا ان دليل بحيته الاجماع يدل على بحيته الاتفاق ولو في حين مطلقا وان حدث بعد اقول اخر فهذا الاشتراط ساقط بحكم الدليل والجملة فهذا الجواب غير وجيه اصلا بالنسبة الى هذا الدليل نعم اجيب به عن استدلال الذي ذكره قاضي عبد الجبار بانه تلا جيب كل من القولين بالاخذ بقولهم الاخر فتجوز الثالث بطلان ذلك فتم واعلم ان ما ذكرناه من التفصيل بناء على مذهب الجمهور في الاجماع واما على مذهب الشيعة القائلين بان احد الاقوال الموجود في عصر الابد ان يكون قول المعصوم فالقول الثالث دائما مطلقا اذ هو مخالف لكل واحد من القولين في الجملة مع ان احدهما قول المعصوم البتة فيكون باطلا قطعا والحاصل ان مخطئة كل الامة كل بعض بما في مسئلة غير ما اخطأه الآخرين على ما ذهب اليه الجمهور بخلاف ما ذهب اليه الشيعة فانهم قالوا بالاول من وجود شخص لا خطأ له اصلا لما سلف من لو اشتمل الاقوال في كل واقعة جديدة على اقوال اجماع القول بما لم يقل به وهو باطل ولا يخفى ان هذا الدليل غير وجيه بطلان التالي بالاجماع والعرض من هذا القول رفع توهم ان القول بما لم يقل به بعض انه لم يقل به متبع وليعلم ان مثل هذا المقام فالفرق الذي ادعاه المحقق الشيرازي بينه وبين ما نحن فيه لو تم لا يضر بما هو الغرض من ذكر ثم لا يخفى ان الفرق الذي ذكره تأسيا لوهم توهم خروج عن الدليل الذي نحن فيه الى دليل اخر فالفرق انه لا جامع من القول الثالث الاجماع لو كان مكون القول الثالث قولا بايجاب الكل دليله ولم يجد ولو كان نقضا في القول الثالث فخارج عما نحن فيه ثم وذلك لم يختلفوا فيه اي لم يختلفوا فيه اصلا ولو سلم انه اختلفوا فيه في الحكم هو دليل على انه اجتهادي لا يستقر اجماع وقد تقدم هناك ان الفرض ان القولين ما اتفقا على شيء

هنا

ين فيه القول الثالث كما لو اختلفوا اى اهل العصر الاول على قولين فان المسئلة بحالها ثم اذا اجمعوا اى اهل ذلك العصر على القول الواحد فى هذه المسئلة سوى كما قال احد القولين السابقين او بغيرهما فانه لم يبق المسئلة اجتهادية وظهر بما قررنا انه لا دخل لعدم كون اجماعهم على قول ثالث كما توهمه شارح الشرح منه وقد تقدم اى فى مسئلة انه لا يحتمل الاجماع الجمع به بالصحابة حيث قال ما لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد وما دام كذلك قال قيل ذلك ودل جاز فى حق المسئلة الصحابة وهى بينه ما ذكرها هنا بقوله لو اختلفوا هم ثم اجتمعوا على احد اقوالهم فظاهر تقدم جميع ما ذكر هنا بقوله بحيث قوله ولو سلم خلاف ما قرر شارح والفاضل الامير منه او تاويل احد اقوال نفسيا انا هنا بعض الاول اما اذا جاز من بان ذلك التاويل مراد او قالوا يحتمل ان يكون هذا المراد ذلك وعلى التقدير الاول اما اذا جاز من بان ذلك التاويل مراد غير الذى عرفناه من ان يكون شيئا احر مرادا ليتم دليل عموم الاختراع او عموم المجاز لو جوزناها فهو تجويز التاويل الثانى الذى لم يكن سابقا بيانا لتاويلهم لا يسلم خلاف الاجماع بمعنى المغايرة واما اذا جاز من بان المراد هو ذلك التاويل بحيث يفهم من كلامهم الحصر فالتاويل الثانى مبين بالاضافة على ما سواء كان سابقا بيانا للاول او مغايرا فقط وكان خارجا عن محل النزاع وعلى التقدير الثانى وهو ان حكمهم بالتاويل الاول على سبيل الاحتمال فلا يخلو اما ان يكون حكمهم على التاويل الثانى بالتاويل الثانى ايضا على سبيل الاحتمال فلا يخلو اما ان يكون ايضا كذلك على سبيل الاجماع سواء كانا متباينين او متغايرين او احتمال يبقى لا يدرى احتمال انه باينه او مغايرا واما ان لم يحكم بالثانى على سبيل الجزم بان يكون المراد هو الثانى فلا يستلزم سابقا لاحتمال الاول سواء كان سابقا بيانا او مغايرا فكان مبينا جائزا والا لزم خلاف الاجماع وعلى هذا الاحتمال الاول لم يتحقق الاجماع على ما هو المشترط فيه متفقا وعلى القول الثانى

الثانى كان جائزا بالاشتراك المغايرة المتقدم اى المغايرة المتقدم اى المغايرة المتقدم من الادلة والتاويلات فى اتفق السابقون على ذلك المتقدم والحاصل انهم يستدلون ويقولون بدليل وتاويل محدد مغاير للدليل وتاويل اتفق السابقون عليه وشاع ولم ينكره احد ظاهرا منه ربما كان عدم الانكار على احداث الدليل والتاويل فى احداث يكون فى مسئلة رضيها الدليل وتاويلات متعددة من السابقين لما اتفقوا على تاويل واحد فتدبر بل يتعين ذلك اى بطلب المستند لان الماول المدح بسبب ذلك فتابع غير سبيل المومنين اقول يمكن تقرير وجه بين الاول انه اتبع غير ما تقدم وما تقدم سبيل المومنين فهو انه اتبع غير سبيل المومنين بناء على اتباع القياس الذى يكون فيه متعلق محل الصغرى موضوعا للكبرى وعلى هذا التقرير لا يرد ان عدم الطباق الجواب المذكور فى الكتاب عليه اذ ح لعين اشتماله على كونه غير سبيل المومنين من جهة انه لم يتعرض له حتى يبنى الجواب ليس المراد بغير سبيل المومنين ما لم يتعرض له بل الجواب على هذا التقرير ان المراد بغير سبيل المومنين ما كان مباينا لسبيل المومنين لا المغايرة بمعنى الاجنبية اذ لو كان المراد المغايرة بمعنى الاجنبية لكان كل مسئلة اجماعية لا اجماعية لغيرها مغايرا لسبيل المومنين بهذا المعنى الا ان يحتمل سبيل المومنين مسلكهم فى خصوص هذه المسئلة وح لا يصدق الا اذا كان هذه المسئلة وح لا يصدق الا اذا كان فى هذه المسئلة سبيل المومنين وهذا لم يقل به احد انه لا يتحقق ذلك فى مسئلة التقرير الثانى انه اتبع لم يقل مسلكه المومنين منهم ولم يتعرض له لكن سائر المراد بغير ما اتفقوا عليه والقرينة عليه انه لو كان المراد هو المعنى الثانى ما لم يتعرض له لزم المنع من الحكم فى كل واقعة جديدة وهو خلاف الضرورة الدينية والاتفاق وما نحن فيه من قبيل ما لم يتعرض له كما لو اتفقت الجدية فلا يلزم بطلانه فتدبر فانه قد يخفى المراد من الاية والنص المحقق

امتنع على هذا الجواب بان ما نحن فيه ليس فيه عجز بانه لم تتعين مخالفته حتى يكون كالواقعة الجديدة ويلزم عدم التاويل بطلانه ويجاب بان ما نحن فيه والواقعة الجديدة مفترقان لان ما نحن فيه لما كان قابلا للتاويل سبيل وهو ما قدمتم يصدق على التاويل الثاني اذ ليس ما اتفقوا عليه نية كما صدق في عليه ما لم تتعين مخالفته فيصدق عليه غير سبيل المومنين بمعنى التاويل الذي قلتم انه مراد بخلاف الواقعة الجديدة فانه لما لم يكن لها سبيل لم يصدق عليها غير ما اتفقوا عليه هذا اقول اعتراض الشيخ على هذا التقرير وارد الا انه يمكن دفعه بما عرفت في جواب التقرير الاول من ان المراد بالمتابع ههنا المتابعة لا المتابع بمعنى الاتفاقية والتاويل الثاني والدليل الثاني ليس شيئا منها اذ المتفقون ليسا بتابعين والا كان خارجا عن المتنازع فيه وهو باطل من ان هذا اسلام الظاهر المتابعين ولا يتم وجه العدول عن النظم المذكور ثم ثالثا سلمنا ان عدم ذكره معروف لكن لا يتعين المصير اليه اذ لا يتعين عدم ذكره معروفا لجواز ان يكون لغرض آخر كما هو المصطلح والمتبادر الى الافهام المعروف والواجب لا على الجواز ان الامر به لا يكون بعد الاباحة وكذا ان عدم كونه واجبا او واجبا لا يستلزم عدم جواز المصير اليه لجواز ان يكون مباحا وبهذا يختل الشق الثاني ثم رابعا سلمنا ان عدم جواز المصير اليه بعد انقراض اهل العصر الاول على الخلاف المستقر بينهم بما اتفاق المختلفين في عصرهم قبل ذلك في المسئلة الا ان هذا لا ينفي ما في قولنا اتفق اهل العصر الثاني على واحد من الجواز ان بعد تقرر وقوع الاتفاق في العصر الثاني حتى ينقل الخلاف ان هذا الاتفاق هو هو بكلام الاول ما في النقل من ان اتفاق اهل العصر الثاني بعد استقرار الخلاف هل يمكن ام يمتنع بدليل امتناع وقوع الاتفاق ثم قال كل بمذهب هنا بيان استقرار الخلاف فالمراد بعدم استقرار الخلاف حين بعثهم عن المسئلة وتردد هم فيها فقال ابو الحسن الاشعري واحد من جبل واسام الحرمين والغزالي يمتنع حصوله لعادة وجوز بعض الاصوليين ثم اختلف المجوزون فقال بعض المجوزين انه يجوز اي لا يجوز العمل بالطرف الاخير وهو مذهب الشيعة والمعتزلة وكثير من اصحاب الشافعي والحنفية وقال البعض الاخر انه على تقدير وقوعه ليس بحجة

والحق

والحق انه بعيد اي جائز بعيد الوقوع فاختار مذهب المجوزين لا ما استحكم بعيد الوقوع والاستغناء عن عدم الوقوع لا عن البعد ومعنى الكلام انه جائز بعيد الوقوع فلا يقع في الغالب من المسائل واما على ما اختاره الشارحون القائلون بوضع الخلافة فمذهبه المفصل بين المذهبين بان المخالف ان كان كثيرا فالاتفاق ممتنع لان عقول الكثير بن على الخطا او القاطع ممتنع عادة وان كان قليلا فالاتفاق ممكن والبعد فالبعد على هذا التقدير بمعنى لا منافاة العادي والاستغناء عن البعد ينبغي بان ذكر في كلام شارح الشرح والبعد حمل البعد على هذا التقدير ليتم معناه النظم فيكون تفصيلا للمجمل من مطلقا لا انه حكم في بعض افراده بالبعد الوقوع فقط وبعد نقله المخالف عن ابي علي مطلقا لو كان المخالف قليلا او كثيرا لان النظم اطلاع المجتهد المتفحص في المسئلة على الجلي او القاطع لو كان فالاتفاق مطلقا بعيد وانما الحق في هذه المسئلة ان الاتفاق جائز والحكم بالبعد مطلقا مشكل ثم وفي الصحيحين عن عمر كان يمتنع عن الشفعة في الحق ان المانع هو عثمان فغير الشكل عمر اشار الى انه هو الباعث للمنع وعثمان تابع له على ذلك والمراد بالصحيح هو كتاب البخاري في الحديث لانه المتبادر ويذكر فيه سببها المتقدم الخ الا انه صريح بلفظ عثمان وعبر عن عمر بالرجل حيث قال قال رجل يا امير المؤمنين والقرينة على ارادة عمر من الرجل عدم نقل المسلم هذا الحديث بتمامه وتصريحه بان المراد بالرجل عمر حيث قال قال رجل يا امير المؤمنين يعني عمر ويكون المراد بصحيح المسلم النسخة المذكورة بها اسمها فاما قال شارح الشرح ان الصواب ان عثمان يعني الى ما في الحق دون عمر على ما في الشرح ثم وجه بانه يكون المراد كتاب الصحيح فيتناول مسانيد لان منها مذكور في الصحيح كلها او كذا ظهر ان ما وجهه الفاضل الاميري بان المراد بالصحيح في الشرح صحيح المسلم وفي الحق الصحاح كان كلا الشقين بما قالوه بل تاويلا لا يحتاج اليه قال الاسنوي اورد الاشعري من حمل المؤمنين اشارة الى ان الدليل هذا ما من حيث انه اختيرهم او صحيح بناء على قاعدته في القول بحجية العادات ولا يرد الاجماع الطائفتين يصير على مذهبهما اذ قد يسع العباد ان يرتكبوا من الطائفتين مصرحا مذهب الخارجي ان احد الطائفتين على مذهبها لا ينافي حصول الاجماع لجواز ان يكون هو الباقي

يغير

المخالفة للاجماع قوله المانعون لوقوعه اما قول المذهب القائلين بانه يكون وقوعه كما يدل عليهم عليه وهم تركا الاشعري في منع الجواز الا انه اورد الدليل الخاص بالاشعري والا فالذكور ثم ذكر الدليل المشترك بين الكل فلا يتوهم ان هذا مقام اخر بعد منع الوقوع بمعنى انه لم يقع وان كان جايزا فانه لم يذكر هذا المذهب في محل تحرير الخلاف مع ان دليلهم يدل على عدم الجواز فتدبر والمراد من قوله بان ذلك يجوز ذهني او تحريري المقام انه يكفي في التعارض الاجماعين بوجه من احدهما انه اجماع الامة على ان لا اجماع في ما لا مطلع فيه يجوز فيه الاجتهاد والاخذ بما ادى اليه الاجتهاد اي واحد من الطرفين كان مقتضاه عدم جواز الاجتهاد والاخذ بالطرف الاخر فيتعارض الاجماعان ولا يخفى ان هذا البيان لو تم لدل على عدم جواز انعقاد الاجماع في مسئلة من المسائل اذ ما من مسئلة الا ويمكن ان يدعى انعقاد الاجماع بعد عدم سبق الخلاف فيها وان كانت قبله مختلفا فيها بخلاف مستقر وغير مستقر والمدعى ليس مختلفا فيه اصلا كالمسائل المجمعة عليها بين جميع الفقهاء وغيرهم فتدبر على ان الاجماع اجماعا لا يتطرق بها الحاكم فيها الاجتهاد فلو وصل صيغة الاجماع على احد الطرفين لزم تعارض الاجماعين ولا خصوصية لهذا البيان بما سبق منه خلاف مستقر بل هذا ما ذكرنا بعينه في بيان ان الاجماع مخصوص بالصحابة ولا يمكن حصوله بعدهم اصلا سواء كانت عندهم بين الصحابة او لم يكن ولا يخفى ان هذا البيان مرارا لمستدل ههنا اي المانع لوقوع الاجماع بعد الخلاف المستقر لا خصوصية له بالمسبق بالخلاف ولو سلم ان مراده هذا كان النقض بمثل الخلاف المستقر بل بما لم يسبق فيه الخلاف ليته ظاهر الوهي وواضح الضعف في الشق فيه قدمنا وتانيها انا نجمع الاولى لان على جواز العمل بكل واحد من طرفي الخلاف قبل وقوع الاجماع فلو اجمع الاخرون على احد الطرفين كان مقتضاه عدم جواز العمل بالطرف الاخر بقيا وفي الامكان ولا ريب في استصلاح هذا البيان ولذا دفع النقض بمثل الخلاف بان قبل الاستقرار لم يجوز والعمل بكل واحد من الطرفين جواز اشرعيا حتى يكون اجماعا لخلاف بعد الاستقرار فانهم يجوزون العمل بكل منهما لان كلا منهما سبق بجهة يجوز العمل به فتدبر

لم يحصل اتفاق الامة هذا دليل الخالف تاوين على المقام الثاني فان المقام الاول هو ان

هل يجوز

اتفاق
هل يجوز اهل العصر الثاني اهم الاول المقام الثاني المقام الثاني انه بعد وقوع اتفاق اهل العصر هو اتفاق كل الامة المراد في الادلة السمعية حتى يكون حجة اهم اتفاق المانع للحجية لم يحصل مع عدم التثنى اتفاق كل الامة لان فيه قول احد الفلان الميت لا يموت بموت تثنى فلا اجماع لان المراد اتفاق اقوال كل الامة من الاحياء والاموات قال العلامة يمكن حمله على المناقضة للدليل الاول بان يقال لا نسلم تنازع الاجماعين لانا لم نحصل الاتفاق اي من اهل الخلاف على تشويق كل من القولين كما ذكرنا في جواب استدلال المانع ثم حمل ما ذكر هنا على المناقضة الاجماعية كما ذكرنا ثمة في جواب استدلال الوقوع هذا ولا يخفى ان هذا الحمل انما يكون بعد وقوع لفظ الجواب قالوا والاصح كون البيان كما وقع لا يمكن هذا الحمل ثمة القايلين بقول واحد صفة للبايعين اذ لو كان البايعين غير قايلين بقول واحد لا يوجب صدق الحالفين اتفاق كل الامة الاحياء والاكثر على سلامة حمل الشارحين هذا البيان على ما حمل الشارح المحقق وقال بعض الناظرين في الكتاب انه محتمل في وهو احتمال ان يكون المراد منه تاكيد ما التزم به ان يكون مسلكه و هو ثمة اجيب بالتزام عدم بطلان التالي والحق ان الاكثر عليه لانه خلاف بطلان التالي ونقل عن صاحب المنهاج والمحصول الحكم بحقيته قال التالي بديهي بطلان الخلاف والجواب منع انتفاء اللازم كون الاحياء ليس كل الامة اقول وهذا يظهر جوابا لما نقل عن بعض المانعين للوقوع حيث قالوا لو وقع لكان حجة وذلك يمنع الحجية على تقدير الوقوع ويمكن ان يقال بان الاحياء ليس كل الامة ثمة وقيل لعل ابن هذا هو مذهب سيدنا المرتضى والعلامة المحلي رحمهما الله وهو الحق وقال الشيخ ابو جعفر الطوسي ولا يجوز واما الكلام في الحجية فعلى مذهبنا الشيعة نفي وقوعه فان وقع كان حجة فاعلم ان الداخل في المعصوم لا يكون الا واحدا من ثلاثة اما عترة صاحب الرد وهو المتوجه على العلامة رح بان التنزيل في قول الخالف في الجواب دون الحجة ترك ما يعينه وذكر ما لا يعينه انما نشاء من الغفلة عن المذاهب وعدم الاطلاع على اصول الشيعة ثمة انما لم يعلم على وفقه لما مر من ان ما قيل المراد بعدم العلم على وفقه ان مقتضاه ان كان ادراجي مثلا لم يفعل دليل الشرعي او طنيا من شيء يفعل

مقام ٢٣٦

احدى طريقيه على وجه اللزوم والمراد بالعمل على وفقه فعل المامور به في الاولى وترك المنهي عنه في الثانية وفعل احد الطرفين لا على وجه اللزوم في الثالثة لكن كل ذلك لا من حيث انه مستنبط من الدليل الراجح لانه لا اطلاع لهم عليه بل من حيث انه مستنبط من الدليل المرجوح وان كان هو الجواز والاباحة الاصلية فان التفصيل في هذه المسئلة على العلل وعدم العمل واشار بقوله لعلماء الى بان العلة انما اذا كان العامل بها عالما من دليل اذ لو كان لا عن دليل بل عن ان تنتهي الامر بسلسلة كل الامر بسلسلة كان نوعا سلبيا على وفق الدليل الراجح اولا فقال المحبي اختار العلامة اللبابي في النهاية هذا المذهب وتبعه الاكثر وهو مشكل بناء على وجود المعصوم فالانتاذ هو لا يقول الا عن قاطع فالدليل المنقول عنه لا يكون الا راجح ثم لانه اجماع على الخطأ اقول لا يكون فيه المخالفة خصوصا على مذهب المصوب فانهم اذا لم يعملوا دليل الطرف الراجح وعملوا المرجوح لدليل في نظرهم يكون الحكم بالنسبة اليهم هذا لا يكون خطأ فلا يلزم الاجماع على الخطأ بل يكون ان بقي على مذهب المخطئة ليقال ان كان الدليل راجحا لا تقتضي كونه مقتضاه صوابا في نفس الامر وكذا كونه مرجوحا كونه مقتضاه خطأ في الامر اذ المراد بالرجحان كونه مقتضى باحد الامارات التي علم الترجيح في نظر المجتهد كذلك لعدم الحجر بن صحيحا اصطلاحا والاخر ضعيفا اصطلاحا مثلا ويجيء انه لا يتم ان يكون مقتضى الضعيف هذا المعنى صوابا بحسب نفس الامر ومقتضى الصحيح هذا المعنى خطأ اللهم الا ان يقال المراد بالحجية كونه خطأ حقا صوابا بحسب نفس الامر بالمرجوحية كونه باطلا احتمالا فح لو عملوا على وفق الراجح لعارض لزم اجتماعهم على الخطأ على مذهب المخطئة لكن يرد لزوم ذلك على تقدير علمهم على وفقه لدليل مرجوح هذا المعنى مما لا احتمالهم على الدليل الباطل اجتماع على الخطأ الا ان يقال لا يلزم ان يكون حكم الكل الدليل مرجوح واحد حتى يلزم احتمالهم على خطأ واحد ما هو المعنى بالحديث بل ربما يكون باد لتة رجحة متعددة و ح لا مانع من تفصيل احتمال في المسئلة بان يكون حقا اي صوابا بحسب نفس الامر خطأ بان يكون قيد الدليل الراجح هو سبيل المومنين او الحجر السبيل منه فلا يكون ما عمل به صحيحا بحسب

من سبيل المومنين والجواب انه وان كان العلم من سبيل المومنين ما ذكرتم من انه لا يكون سبيلا للمومنين لا يلزم ان يكون من سبيل المومنين وهنا بينه ما تقدم في وجه دليل الباقي فيجيء ان احداث دليل او تاويل بعدما اتفقوا في العصر السابق على دليل او تاويل اخر يرجح عليه ما اعترض عليه الشارح سابقا بينه من انه لا ينفع هذا التاويل لمن على زعم المستدل كما يكون ما عمل الذين سبيلا للمومنين كذلك من سبيل المومنين ليفيد بعض ما اتفقوا فان الراجح على زعم ما اتفقوا عليه وما عملوا به عبرة فالجواب الحق باعتقاد باعتقاد الشارح منع ان الراجح سبيل المومنين لان السبيل ما سلكوه لا ما من شانه السلوك وهذا ما ذكر بقوله فدقق وقوله يكون تصحيح الجواب الاول ليفيد بحيث يدفع اعتراض الشارح سابقا عرفت سابقا من ان المراد بالعلماء المتاخرون لا يحتاج لا تبنيه هذا هنا في المقام اشارة احد مع الاشارة اليه والاولى ان تقرير دليل الثاني على وجه يرد الشارح لا يرد احد من شراح هذا الكتاب ولا احد الاصوليين من تتبعنا كلام اصحاب الاحكام والحصول والمنهاج والنهاية وغيرهم بل الكل ما ترى دليلا انه لو لم يعلموا الدليل الراجح لكان عدم العلم سبيلا لهم لانهم فلا يجوز العلم به بعد ذلك وظاهر انه يجوز العلم به دايما فان قلت لم لا يجوز ان يمنع ان عدم العلم سبيلا لانهم لان السبيل ما فعله الانسان او حكم به لا ما جعل به والجواب ان هذا الحصر من تقرير الشارح في نفسه وهو الموافق لما نقل من الثاني وان كان تقرير الثاني انسب بعبارة الثاني ان الجواب ان المذكور في هذا الشرح على ما ترى شارح الشرح ليس بنهاية ما قرر به حقيقتها على تقرير واحد والحق ما قرر به ولا يشغل مع انه على تقرير لا حاجة تقيم قوله كما تقدم انفا قرر لم يتقدم والثالث ان قوله كما تقدم الى اشار الى ما سبق في مسئلة احداث الدليل والتاويل لا في مسئلة احداث القول الثالث كما توهم صاحب الرد وح والمتوهم الرابع ان اعتراض المحشي اشارة على الجواب المصدر بقد يقال بان المسئلة بتناول ما اذا كان قبل هذا العصر ندعلوا به واهل العصر المعترض عليهم فلم يعملوا عند عملوا عند ح يصدق عليه انه كان سبيلا للمومنين في الجملة وبيان المعترض وهو انهم لم يعملوا بالدليل الراجح على حكم معين مع جواز انهم عملوا بذلك الدليل الراجح في الحكم الاخر وح يصدق انه سبيل المومنين في الجملة يندفع

لا يجيب لان غرضه منع كلية الباقى بكيفية ان فى بعض الصور لا يلزم اتباع يتبين
المومنين وهو بما اقام يسلك على الدليل الراجح احدى كلى المحقق المذكور هطلى
لذلك سدد الامتراتين بان جواب الشيخ لا يجسم ماده الشبهة لان الجواب غير تام فتم
يمنع ان تداد كل الامة هنا على مذهب الامامية ظاهرا بعضا عقلا لان من جملة الامة
المعصوم ويمنع ان تداده قطعا واما على مذهب الجمهور بما اختاروا ما ذكر الملة
ان تدت قطعا اقول تقرير الجواب انه ليس المراد من الحديث خصوص فرق معاند الامة
مع الاجماع على الضلالة لان الحصول لهذه الضلالة لا يرفع الامية فلا يلزم كون الامة
سالة اذا الصيغة تجاريض تام به الصنف فى الماضى والاصل فى الاستعمال الحقيقة بل المراد
بالحديث فرق عرفوا من الضلالة فى زمان المستقبل اية كما هى انه بالفعل بدلالة الصدق
المنطق وهو قوله لا يجتمع فتضمن الحديث ان من هى امة فى الحال يعرف الاجماع على الضلالة
فى المستقبل فح قلنا لا يمكن ان تتاد كل الامة لانه لو اتد لصدق ان من هى امة فى الحال
معرف بالاجماع على الضلالة فى المستقبل وهذا بعد تسليم ان المراد حقيقة الامة
لا مسى الضعف بالامية بالفعل والالتزام انه فى الماضى بجاز وبعد ما اصطلح
المنطقيون من انه يكفى فى العنوان سدته فى احد الازمنة اذ الدال على اللغة لا
ينفع اصطلاح المنطقيين مع انهم ادعوا انهم العرف عند لهم الصلا ينفع على اصطلاح
لغة وتحقيق ما قوينا ان القضية سواء كانت ايجابية او سلبية على تجى من احدها اثبات
شى لشى او سلبه عنه مطلقا مع قطع النظر والماضى والحال والاستقبال مثل الانسان ليس
بمستيقظ والعرف يفهم فى مثله قيد ما دام اى الانسان ليس بمستيقظ ما دام وايا ما كان يجتمع
الاستيقاظ مع ذات الانسان بدون النوم لا ينافى هذه القضية وثانيها اثبات شى شى
او سلبه عنه مصرحا بالزمان كالزمان المستقبل مثلا مثل الانسان الان ليس بمستيقظ والمسلم
لا يكفى فى مثلها ما ذكروا من انه لا يفهم منه قيد ما دام فى العرف بل يفهم فى ان الذات الموصوف
فى الحال لا يعين منه الاستيقاظ فى المستقبل وان كان بد من النوم لكن ذات الموصوف
لا حال الفعل لا يعين منه الكون فى المستقبل ولا يصير كما ذا الى الاسلام وايا ما فلا يصير

معصومين

معصوما لكن ان كان بد لا من الاسلام كما يشهد به الوجدان ولا يفهم من ان ما دام مسلما لا يكفى
فانه كلام غير مفيد نكتا ما تحقق فيه فان مفهوم الحديث ان من اتصف بالامية لا يجوز
الاجتماع على الضلالة فى المستقبل اصلا وان كان بد لا من الامية فقط فانه لا حاجة فيه
الى التزام بقى سائر الشرائط الحسنى مع سائق كل منه من الاجماعات الطاهرة والظاهرة من
شارح الشرح ما ذكر وان كان حديث التقدم الذى يا به الاجماع المنقول بجبر الوهن
هذا الخلاف عند القائلين بحجية خبر الواحد فى الجملة والحق قال بعدم حجيته قال بعدم
وجوب العمل به فى الاجماع ليته بلا كلام فلا ورد المنع على قوله نقل الدليل القطعى الدلالة
كالجن بحيث يجب العمل به قطعا والحق انه بحيث هذا مختار العلامة الحلى انى فى اكثر
واكثر الامامية واستدلوا عليه بعموم ادلة حجية خبر الواحد وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تع
لجلالة ابن ادريس فى اجماعهم ودون يزيد اقول ما ذكر شارح الشرح فى توجيه
مردود بما ذكر المحقق الشيرازى وكون الاجماع امرا خفيا امر اطلاع سنقف عليها وان تع
احتمالات كثيرة فما يتحقق انه اذا اطلع عليه احد اطلع عليه جماعة بل الظاهر خلافه فالاستبعاد
الذى ذكره المتن محل نظر والصواب ان يقال لعدم الاطلاع على اجماعهم مع استقاطه قوله
دون يزيد وبالجملة ظهر ان ما ذكره المحقق الشيرازى بقوله فالصواب لا يصح لتوجيه الكلام
الشارح نعم هو سند اخر لمنع افادة النقل لا يرد عليه ما ورد على المتن كما عرفت سابقا
من احمد فى صدر باب الاجماع وقد مر الكلام هناك عليه فارجع الى ذلك الموضع قال
على هذين الدليلين لما كان قال واى كلام المتن هيهنا ليس على سياق سائر ما قال بلفظه قال واما
فى هذا الكتاب فانه اعترض من الدليلين بخلاف السابق فانه ذكر دليل المنع استدل الدليل
بقوله على هذين الدليلين ان تمسك بالمسلمات الموجبة من قطعى كما مر يتم على طريق الى
اول كون الهيئى على طريق اول لا يقتضى ان يكون قطعيا الا ان يكون اسلم قطعيا والكلام
هيهنا وهو وجوب العمل بالخبر المنقول اصلا لا من قطعيته وكيف وهو مطرح الاكثر
العمل بل كثير من العمل الا ان يقال هذا على نعم من تمسك به قطعا كما يشهد به دعواه فى تقرير
الدليل الاول تقرير لحجية العمل به قطعا انتهى هكذا فهم هذا الموضع قال شارح الشرح اما قال

مسئلة

ذلك من ظاهر المتن والشروح واحكام الاصحاب ان في المسئلة ثلثة مذاهب الاول
التكفير مطلقا والثاني عدم التكفير مطلقا والثالث وهو المختار التفصيل الذي ذكره
وبزيد وحفظه في انه لا يتجه عد من مسلم الحكم بان انكار ما علم من الدين ضروري
يوجب الكفر ولذا اخص الخلاف في المتن بغير الضروري وح فضل الثالث مذهبا
ليس على بينة في انتهى قال المحشي الشيرازي يمكن توجيهه على المتن والشروح والاحكام بان
المراد ان النزاع في ان انكار حكم الاجماع اي المجمع عليه من حيث انه مجمع عليه هل يوجب الكفر
ام لا وح فالمذهب الثاني على فهم من الاحكام وبزيد ان ما علم ضروريا من الدين انكاره كالنبي
يكفر من حيث انه مجمع عليه لا من حيث انه ما علم من الدين ضروري فان انكاره كفر بالضروري
ولا نزاع لاحد فيه انتهى اقول فيه نظر لانه توجيه سيأتي ساد المذهب الاول ان منكر
المجمع عليه من حيث انه مجمع عليه كافر والمذهب الثاني ان منكر من هذه الجهة ليس بكافر
ولا يخ ان التفصيل الضروري وغيره لا يتأتى المذهبين ولا يتأتيهما لان كلا منهما خارجا
من محل بحثهم فان محل بحثهم على التوجيه المذكور الاجماع من حيث هو اجماع والتفصيل
بين معقولا ثم كانه غفلة عجيبة السند هو الاخبار عن طريق المتن من قولي او فعلي
اي السند بيان حال طريق المتن هو نقل الناظمين به ولا يخفى انه مخالف للاصطلاح
المشهور في السند فان السند في الاطلاق انما يطلق على طريق المتن حيث يتأتى ان يوصف
بضعف او قوة وبغير ذلك فالصواب ما ذكره الاسدي في الاحكام وبزيد ان السند
هو الاخبار عن المتن ثم والذي لا يقبل هو نفس الحصول الذي هو معنى
الضروري فانه يمتنع ان يكون حاصلا بالضروري وبالاستدلال لتنافيهما اقول ذكر الاسدي
هنا في بلاهة نفسه والجن وعلم كونه قابلا للحد بناء على مسألة كلام المعتزلي ونحوه
والا فالمناسب ان يقول يمتنع ان يكون حاصلا بالضروري وبالحد الكلام المحكوم فيه
بسببه خارجيه اقول لو اريد بالحكم الايقاع والانتزاع كما هو المتبادر من لفظ الحكم والاستناد
الاحالة الى تقييد النسبة الخارجية فان غير الجزم بنحو من قطع بوقوع نسبة اخرى لا اختلاف في
خارجيته فان الاستناد بالنظر الى وقوع نسبة خارجية كنسبة طلب الفهم الى الاصبع الحاكي

٥٢٦

٦٢٦

سحب الاخبار

لكونه دالا عليه الاستناد والادلة الزامية وكحكم فيه بوقوع هذه النسبة فح والا
ان الذي قال انما اخبار بانه من مخترعاته فلا يتأتى ان الاستناد يتبع شيئا
او ملائم امرة او غير ذلك حصل في ضمن حالة كقطع النظر عن البيع وتمرة نسبة متعلقة بشخص
اخر مثلا وهو حالة نفسانية كالارادة والكراهة وامثالها انما قال بيت او ملت مثلا
فان قصد الحكاية عن وقوع هذه الحالة في نفسه فهو جزم وهو اما من قال ان الصيغ
لا تدل انشاء فيه الدليل المذكور ومن قال الدليل الرابع ان القول اما هو بين الجزم
او وقع سابقا او من وقوع عدد وكلاهما جزم والظن في المقطوع انما هو بين الجزمين
فمدار هذا المذهب على ان حقيقة البيع والطلاق وغيرهما هذه الحالة النفسانية لكن
الشارع جعل الاخبار عنها الحكم بها والحق في الاثار بها لكونه مخبرا غير منضبط بحسب النظر
وان قصد التعبير عن هذه الحالة النفسية فالصحيح بان معنى هذه الالفاظ انما هو هذه الحالة النفسانية
من وقوعها انشاء قطعا مبنيا على الفرق بينهما انشاء واسنادا بما ذكرناه بما ذكره
شارح الشرح وقال الدقيق حمدا ولا يرد عليه انه يجد الواقع والمنفي فكيف يتصور
المطابقة وعدمها بتة لان تكلف في الجواب مع عدم انتظامه ودقته بينة فتة لانهم
لا يعتقدون صدقه فلذلك هذا الدليل لا يبقى مذهب النظام فانه على مذهب النظام
يكون منع صنع هذه الفقرة فانهم لا يعتقدون صدقه بعض مطابقة الواقع وانما معنى كلامه
الاعتقاد بنحو ان يكون جزم مطابقا للاعتقاد وقد مر سبيلهم لهم تبا بالجنون
على هذا الاعتقاد حتال اشعاريان من اعتقد مثل هذا الجزم يكون بنحو ما يكون على تقدير
الجنون واختلاف الصدق بحسب النظام لا يلزم الواسطة كما هو مطلوب الخاصة على تقدير
ان يبقى على مذهب النظام لا يوصف كلام المجنون بالصدق لخبر الشاك لان الصدق مطابقة
الاعتقاد والمجنون لا اعتقاد له نقول لكم من اعتقد هذا يكون مجنونا بمنزلة انه من
اعتقد هذا الاعتبار لاعتقاده له نقول لكم من اعتقد هذا يكون مجنونا بمنزلة انه من اعتقد
هذا الاعتبار لاعتقاده بل لا اعتقاد له فكيف يوصف كلامه بمطابقة اعتقاده حتى يكون
ساد قال والحاصل ان الاعتقاد الذي يبقى من عدم اعتبار نفسه ان كان بمنزلة من الاعتقاد

بعد المعتقد به بجنون كان بمنزلة عدم الاعتقاد ولا يلزم اطلاق المجنون عليه وبهذا
تبين ان المجنون لا اعتقاد له والاشكال لهذا الاعتقاد المجنون كيف يطابق الخبر مثل
هذا الاعتقاد لا يكون صدقا ولا شيء من الكذب يكون واسطة بينهما تأمل ولم
يبق ان يكون مجنونا لان المجنون لا افتراء له والكاذب من يفتري فقد يكون مجنونا
قوله لا يخفى اختلال ظاهر هذه العبارة لان ظاهرها تفريع المجنون على عدم الافتراء او
استدلاله بان المجنون لا افتراء له وفيه انه لا يلزم من كون المجنون لا افتراء له ان لا افتراء له
مجنون وكذا لا يستقيم ظاهر قولنا الكاذب عن يفتري فقد يكون مجنونا على الكاذب
المستند الى وهم او ظن لا يستدعي كونه القائل به مجنونا كما وقع كثيرا الا ان يقال ليس
التفريع بل سوق الكلام انه اذا لم يتفق بل يكون مجنونا وقد يكون قوله لان المجنون لا افتراء
له وجه لصحة اطلاق المجنون على من لا افتراء له كما يقع في قولهم والكاذب من يفتري فقد يكون
مجنونا انتهى ويرد عليه هذا الحمل بان الكذب من يفتري فقد هو منحصر في المجنون
وفيه ما فيه واما مخالف الواقع ليس بكاذب لا يخفى انه لا يتم على مذهب النظام لان نفي
الكذب مع مخالفة الواقع لا يستلزم الواسطة لجواز ان كونه صادقا هو مطابقة الاعتقاد فقط كما هو
مع مطابقته للخارج اقول لم يثبت هذا ان الصدق مطابقة الاعتقاد فقط كما هو
مذهب النظام بل انما يدل على انه لا بد من مطابقة الاعتقاد فظهر ان الصدق المطابقتان معا بحيث يكون
الكذب رفعهما معا او رفع احدهما على ما هو مذهب البعض كما نقل بعض الشارحين
قوله واخبر به احتراز عما ظاهره ان يقول المخبر الذي اخبرته الاخر بعد ما اخبر بنقيضه
على الوهم والمعروف ليس هو الا يعلم صدقه فان الجملة الاولى لم تكن قطعا على مذهب من يكون
الخبر الاخر الذي علم في نقيضه علم صدقه قطعا بدليل انه كذبه بنقيضه فلا يلزم ارتفاع
النقيضين المستلزم لاجتماعهما ان كان المراد انه اذا اخبر الاخر به حين ذلك الاخبار
بحيث يكون الخبر ان حدوثهما معا وحينئذ يلزم ما ذكر من ان المستلزم لصدقهما معا
انما يصح ان لو كذب احدهما على كذب الاخر حتى يصير دليلا على صدق الاخر فتدبر وليعلم
ان الاستناد الى ذلك قيد الاخبار بالنقيض بكونه صادرا عن الاخر اذ لا يتصور من المخبر

الواحد الاخبار بالنقيضين دفعة واحدة قوله يعلم بالضرورة وقوع الخبر الخبر
بها اشارة الى دفع توهم انه ربما لا يقع وقوع الخبر بالنقيضين حتى يلزم اجتماع النقيضين
على هذا المذهب ويظهر من هذا وجه اخر لتقييد كون الخبر بالنقيض من الاخر كما
وقوع ذلك من شخصين اظهر من وقوعه من شخص واحد والقياس يجري في
الرسالة اي بتأديتها بلا مخبر قوله لانه خلاف العادة اي لان دعواه الرسالة بلا
مخبر خلاف العادة فان العادة فيما خالف العادة وهي النبوة وههنا ان يصدق
بالمخبر فالمراد بخلاف العادة اذ يكون ادعاء النبوة بدون المخبر وبدون خلاف العادة
ثانيا نفس النبوة هكذا نافع ويمكن ارادة نفس النبوة من خلاف العادة العادة الاولى
ليتم لكن لا يلائمه ما في قوله فان العادة بالملايم له الواو وقوله ثم نقول ثم ارسلنا
رسلنا نترى اي متواترين واحدا بعد واحد من الوتر وهو الفرد والتاء بدل من
الواو كتولج وبين يتقوى والالف للمثنى كان الرسل جماعة وقوله ابو بكر
ابو عمرو ابن كثير بالتنوين على انه مصدر بمعنى المتواتر وقع حالا فان من القرائن
ما يلزم الخبر اي يلزم شخص الخبر الخاص فلا يتحقق هذا الشخص بدونه ومن القرائن ما
يزيد على ذلك من الامور الممكنة فيتصور انفكاك شخص الخبر عنه وعن هذا يخصص قوله
او كالعلم الخبر ضروري او نظري لانا نقول ان العلم الحاصل في احد المتواترين وقسم
الخبر باعتبار افادته وعدم افادته لا المتواتر وغيره هو العلم بمعنى التصديق القطعي
ويسمى بلفظ العلم مصدقة وذلك لاخفائه ولذا قال شارح الشرح في هذا القسم
ان كونه معتبرا للعلم محل نظر وذلك لان التصديق والاذعان القطعيين في هذا الصورة
لا يستفاد من الخبر اصلا بل من النظر او البديهة والخبر انما افاد شيئا ما افاد وان السامع
او النقاية الى مضمون الخبر وهو غير العلم الذي كلامنا فيه اذا عرفت هذا ظهر لك
ان ما ذكره المحقق الشيرازي وتابعه الكلام شارح الشرح بان اللازم حيث جعل مما
صدقة ضروري او نظري داخلا في قيد افادة الخبر العلم الى قوله فيندفع ما في شرح الشرح
اه خارج من معنى العلم الذي هو المأخوذ في الحد والقسمة وابن هذا من ذاك فان مناط

نافع فيه والتحقيق ان الاولى ان يقال ان الخبر الخاص

الافتقار بالدخل الى السابع فى هذه الصورة انما هو وقوف مدلوله او الاقتراب اليه الى ان تحقق
واليقين به والكلام فى القسمين الباقيين ولم يسلم هذا الشارح منقولا بالباء على
هذا الشارح حتى يرد عليه ان الحد ما ليس من المحدود ويحتاج الى زيادة فى الحد
لاخراجه على انه لا يخرج بقيد بنفسه فتم ترجيح الوجه الثانى من الوجهين اللذين
ذكرهما الشارح على الاول بقوله والثانى اولا لتأتى كل مصوب كان المصوب حاصلا بالفعل
لتبرهل نظر لان المراد بالاكتساب ان يكون نشأته الافادة بحيث لو لم يكن حاصلا لحصل به
والا لخرج التواتر فيما حصل العلم بالخبر به قبل التواتر ويخرج ثم اقول يمكن توجيه كلام
الشارح بان يقال ان من هذا القسم اى ما يكون الخبر فيه مفيدا من وجه او حاصلا بالنظر فقد يكون
الخبر فيه دخل فى حصول العلم واليقين بادعاء صدر الخبر عن هذا الخبر مصوبا حاصلا بالفعل
فالحاصل العقل جاذ عن به مرتبة او بالنظر جان البداهة لا تسلتزم العلم فلو لا هذا التوجيه
امكن ان لا يتحقق فى هذا القسم فقد يكون علم دخل فى حصول العلم المعتد به يقينى البديهى او
النظرى فقيد بنفسه لاخراج هذا الاحتمال فان هذا الافادة ليس بمجرد الخبر بل بانضمام
البديهة او النظر فتم عهد من انضمنا العلم الضرورى بكل ان يراد بالضرورى القطع
البديهى فلا يرد انه لا يلايم ما سياتى من الخلاف ثم نمنع على الجملة اما قول الثانى لا نسلم
المتواتر العلم بعد ما ادعى انه يمين الكذب على كل واحد وهو ممنوع فان القضية الكلية المستعملة
فى المنطق مقتضى لبيان جواز كذب المجموع سواء اى اجتماعه الكذب الكل وهو معنى زايد
على الكلية المذكورة احتمل منها بحسب الواقع لكن قوم المستدل النزوم الكلية المذكورة
نمنع عليها حتى يلزم ابطال قول القائل بالتواتر فان من قال ان المتواتر يفيد العلم انما
قال بافادته المجموع بحيث العلم اى فى حالة اجتماع الاحاد لا يمين اجتماع كذب جميعها
بحيث يكذب كل واحد فى الجملة بل يجوز وهو فى حالة الانفراد كل واحد فلو اكتفى السائل
لافادة التواتر العلم بالكلية المذكورة لقابل بالمتواتر ان يقول ان جواز كذب كل واحد
انما هو منفردا وما نقطع به استماع اجتماع كذب المجموع فى حالة الاجتماع وهل هذا الخلاف
الا كخلاف المولى من الحنفية لا يمكن كسر مجموعى اى لا يمكن اجتماع كسر جميع اجزاءه صحيحة

مجتمعة فلو قيل انه يمين كسر كل واحد منها كلية لا يفيد وما لم يثبت امكان كسر كل واحد
من اجزائه حالة الاجتماع بان يكون حالة الاجتماع ظرف الكسر لا ظرف الحكم لم يكن له
الكسر فى حال الانفراد وانظر هل هذا لم يكتف الباقى بالكلية المذكورة التى تقدمى لبيان
امكان كذب المجموع مجتمعة وهو المراد بقول المصنف على الجملة وبين هذا وبين الاول
ان كذب كل واحد لا يمنافى كذب الاخر نكا يمين نكذب كل واحد منفردا ولا يمين كذب الكل
مجتمعة والثانى ان المجموع ليس الا الاحاد وكل ما يمين على الاحاد يمين على الجملة حقيقة
ما اصاب بالمنع قوله يمين على الجملة وتقدم بانه يمنع ان كذب كل واحد لا يمانى كذب الكل
بل يمانع لكذب المجموع مجتمعة يمكن التنافى بين تحقق الاكاذيب واتفاقا كما منع قوله
ان الجملة ليس الا الاحاد واستدل بان كل واحد من اخماس العسكر مطلقا على الانفراد يمكن
بعدم الغالبية والقاهرية على الجملة مع ان مجموعهم مجتمعة لا يتصف بهما فتفصيل الكلام
ان القائلين بالتواتر ان كان مذهبهم ان المجموع من حيث مجموع يفيد العلم وان كان يمين
كذب كل واحد على جميع الاخبار يمنع كلام الخصم الا بابطال هذا الاحتمال وظاهر
ان دليله لا يفيد كما تقدم وظاهر جواب المصنف على هذا كما يفيد قوله قال العشرة وان كان
مذهبهم ان كل واحد كان يمين كذبه على الانفراد لكن لا يمين كذب جميعهم فى حالة الاجتماع
فلا يرد الخصم لبنية من ابطاله وقد تقدمى كذبه على الانفراد لكن لا يمين كذب جميعهم فى حالة
الاجتماع فلا يرد الخصم ليتم من ابطاله وقد تقدمى ابطال الملكة لا يبقى عليه شئ وهذا ظاهر
تقرير الدليل لكن لا يلايمه مثال العشرة فى تقرير الجواب لان احاد فى حالة الاجتماع ليس
متصفا بالجزئية ومثال الثانى صحيح ملايم على التقديرين ثم قد ظهر لى ان مطلق
الكلية لا ينفع الخصم على التقديرين بل لا بد من دعوى زايد على الكلية وجواب الشافى
فرع منع دعوى الزيادة المذكورة فانه وجه صحيح ثم

فاق

ومنها ان الضرورى يستلزم النظرى
وهو منتف فى التواتر لما قلنا اقول فيه بحث لان الحذف انما هو فى افادة المتواتر العلم
ذلك لا يدل على عدم ضروريته ما هو متواتر وهو مطلوب الخصم بل انما يدل على عدم بداهته
هذا مسلم نعم لو وقعت المخالفة فيما هو متواتر كوجود مكة ونحو ذلك دل على ان

الى القيود الثلثة اذ بالقيود الثلثة لا يحصل الا يقين الكذب العادى والخطاء بناء على
حكم الحس لا ان يدل ذلك والمؤيد دفع هذا الايراد بتقييد العلم بالعادى عن الاستناد
الى الحس بكون العلم الصادر عن خطاء الحس خلاف العادة وهو المراد من العلم الضرورى ههنا
لا القطع العقلى وقوله الشهادة اشارة الى هذا لا حتراز من القيود الثلثة فتدبر مقدارا او
خلافا او مجانا فعلم قيل كاذب بان المخبر به واحد والكذب والصدق عبارتان عن عدم مطابقة
الواقع ومطابقته كما هو الحق فلا يمكن كذب بعض المخبرين مع صدق بعض فى الخبر الواحد
بخلاف الظنى التقليدى والظنى والجزافى وهو الاخبار بلا اطلاع وتقليد فتامل
قد اختلف من قال بعدد التواتر فقيل خمسة لانه اقل جمع ان يكون فرادى من تالف بتعيين عدد
الاول ان عدد التواتر وان كان مختلفا فى الواقع بحسب الوقايع والمخبرين وغيرها لكن يحدد
الاعداد عدد لبس فى هذه الوقايع الواسعة ولا يمكن ان قال بعضهم انه هو الخمسة وقال البعض
بتعيين عدد اخر لا يبقى ان المعتبر فى كل واقعة هو الخمسة حتى يكون افادة العلم من حصول
الخمسة مثلا فى المخبرين وان كان عددهم اكثر من الخمس مع ان الاعداد المفيدة فى الوقايع
مختلفة فربما بعض الوقايع لا يفيد الخمسة بل لا بد من اكثر منه لكن بين تلك الاعداد المفيدة المختلفة
بحسب الوقايع لا اقل من الخمسة مثلا ولا يخفى ان رجوع اختلاف الاعداد بحسب الوقايع
وكذا لا يرجع عدم العلم باجتماع احتمال استناد البينة المتفق على صحتها الى قول لا يمكن الكلام المحقق
بين هذه الاعداد المختلفة عدد ولا اقل منه وان لا نسلم انها فى طرف القلة منتهاه فلا محذور ينتهى
الى عدد لا اقل منه فتحتاج المسئلة الى تعيين عدد اخر وهو اقل عدد التواتر بحيث يحصل العلم باخباره
الظن من العبارة وقرينة المقابلة الا ان المتواتر غير منحصر بكل شخص بحيث لو زيد لا يفيد ولا ينقص
العلم لكان يتراءى المقتضى العلم لهذا العدد بخصوصه مع ان احتمال بقية عدم اخبار بقية
عدم مبالاة الصادقات لم لا يتطرق دليله عليه وهو عدم حصول العلم بمثل المتواترات سابقا
ولاحقا وذلك لان من قال بوجود الاقل على ما ترتأى لم يجد ما يزعم حاصلا حتى يلزم العلم به سابقا
ولاحقا مع انه بذكر حكم اصل المتواتر انما نقل عدد افراده ذلك فتدبر والله اعلم ان المدة
والتتمة خلاصة هى من قال بتعيين الاول على اشتراط هذا العدد واعتباره يعنى ان المعتبر المتعدد

بداهة ما هو المتواتر منه الا ان يمتنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة
المراد باتفاقهم على الكذب وتواطؤهم الممتنع بسبب الكثرة اتفاقهم عمدا والمتواطئ و
المواطئة بينهم على الكذب اى لا بد فى المتواتر من بلوغ عددهم حدا يمنع العقل اتفاقهم عمدا
على الكذب وهو ما فهمهم عليه وليس بذلك لفظ التواطؤ فى العرف حتى يحمل عليه كلا الا انه
ليتم مناسبة ق عند ذكر الشرط الفاسد ثم حيث قال لا يصح منهم بل يمتنع التواطؤ والذى يمكن
منهم اهل الاثنا عشر منهم يمتنع تواطؤهم عادة فانه صريح فى ان المراد التواطؤ على العمد واذ الذكر ق
لا دخل له فى التواطؤ الا تفاق هذا الشرط لو رفع احتمال الكذب العمدى والاستناد الى
الحس او رفع احتمال الاستناد والشرط الثالث لحصول العلم باسر الواقعة الذى يبنى المنقول
اليه واسطتين او وسايط فانه لا يستوى الوسط والواقعة بحصول العلم باسر الواقعة بكل منقل
الناقل الذى حصل بينه وبين المنقول اليه فظهر ان الشرط الاول لا يستلزم الشرطين الاخيرين
وسقط ما قال المحقق الخيالى من انه لو كان اشتراط اللازم اشتراط الملزوم فيلزم اشتراط الازم بكل الشرط
الاول من الاخيرين وذلك لانه اذا كان المخبر فى بلغ عددهم حدا يمنع العقل تواطؤهم على الكذب
لا يكون ذلك الا فى المحسوس ويلزم استواء الطرفين والواسطة والمتحقق الاول ولم يتحقق و
منها ما ان اشتراط غير صحيح لان التواتر حصل بدونه فنعم لو كان المراد من الشرط الاول
كثرة تامة يمنع من احتمالها الكذب مطلقا فى اصل الواقعة يحتاج الى الشرطين الاخيرين
وقد عرفت تحقيق ما هو المراد وكأنها منشأ توهم المحقق من القيود الثلثة مادة
فان القيد الاول يبقى كون المجموع كاذبا عادة والقيد الثانى يبقى كونهم مختلفين سهوا عادة
اذ يمتنع التخاطؤ فى المحسوسات عادة وان لم يمتنع عقلا فيلزم كون بعضهم عالما بان ما عادا كاذبا ولا
يلزم تعمد الثانى فقط وذلك لان المراد من القيد الثانى ادعاء احساسهم كما يشعر به لفظ يستندون
الى احساسهم فى نفس الامر والا عم من القيد الاول لانك ان ادعاء احساسهم لا يستلزم
علمهم بجواز الكذب العادى فلا بد من نفى هذا وانما يتم ذلك بالقيدين معا كما عرفت وهذا
وجه عدول الشهيد عن عبارة الشارح حيث فهم من ان المراد القيد الثانى فقط لا ما ذكره شارح الشرح من ان
لدفع ايراد ان الاستناد الى الحس لا يفيد الا الظن فان ذلك لا يندفع بالعدد بل من القيد الثانى

في كل واحد هي الخمسة مثلا وان كان عدد المخبرين اكثر وحينئذ يكون اختيارهما موجبا و
لايلزم منه تخطئة من اختار غيرهما لكن لا يخفى ان هذا لا يتأتى على الامامية اذ مذهب الخصم ليس
له احتمال اخر كما عرفت فتدبر ثم اشترط الاسلام والعدالة لانه لا يمكن الوثوق ان حصل العلم
بعدم طروئهما على الكتب مثلا وسهل كما في جميع الطبقات كما هو مقتضى الشرط الثالث
السابق بدون الاسلام والعدالة تلا معنى لاشتراط شيء بعدم ذلك اذ مسألة التواتر العلم
لا بشيء فوقه وان لم يحصل بدونهما كان حصول الشروط الثلاثة مستفادا بها اشترطناها من
عن اشتراطها كما اشترط علم بعض المخبرين كما عرفت سابقا فتأمل فلم يحقق الملازمة اذ من
المحتمل الشيء الذي عليه باصرار انه لو قيل بحصول التواتر بالاربعة لم يقل بحصوله من كان بعض
بل يقل حصوله بما زاد عليها لانه اقوى لهذا تنظر بعض المتأخرين في وجود الاخبار من طائفة
اما لو قلنا بعدم وقادحية المتواتر كما هو المختار فقد عرفت ان حصول الشرائط على هذا المذهب
مسبوق بالعلم بالخبر بمعنى انه يعلم بحيث لا يحتمل الاخبار صدق المخبر ثم يعلم به سائر المخبرين من انضمام
صفات يوجب العلم وبما ذكر فيه ليس كذلك لوجوب سبق العلم بالعدالة ثم احتمال
الكل او الوسط اولى احتمالا للاصل بوجه واما احتمال الوسط فتوجيهه هنا لا يخ
عن اشكال لان مثل مرجع كثير ممن طولهم على الكتب الفقهية او الكل بوجه لان
كل محسوس نقل كذلك نعم واقعة قطعا ما يتبين انه لم يثبت عندها فالحق احتمال الاصل او بعض
مراده من احتمال الوسط انه نقل الاصل او احدان ذلك والمكان الوسط محتملا احتمل
انهم بين واو نقلوا اقل ثم وفي نسخ المتن والوسط بالواو لا حاجة ستعرفه ثم اعلم ان
الواقعة الواحدة لا يتضمن الكفاح والشجاعة قال الفاضل الاسترابادي ظاهر كلام المصنف
على ان مستواتر المعنى اه اقول ما اصعب اختيار الاقام والظاهر انه مراد الكل وحاصله تحقيق حقيقة
التواتر المعنوي لا بحث على المتأخرين على غفلة ان الكل مشترك هذا المعنى الذي ذكره
وهو يلزم المجموع من حيث هو مجموع لا يحصل الاخبار به مكررا ممكن يكون متواترا بل
يشك ان الملزوم المذكور اعني المجموع من حيث هو مجموع غير معلوم فظاهر الكل ان يحصل
تحصيل العلم بالاخبار ثم التحقيق انه لا يحصل التواتر المعنوي بالعلم الفاقد للمشترك الا بان تتحمل

كل من الوقايع عليه حتى يتكرر تكرر الوقايع ولا يكفي لاستلزام المجموع من حيث هو مجموع له
واذا اردنا تصحيح المثالين فلنا كل واقعة من الوقايع المنقولة عن علي عليه السلام او من الحاضرين يحتمل
على ما هو ملزوم الشجاعة والسخاوة كقتل عدة من الكفار وقلع الباب واستلام فرط فضة
خيبر وقتل عدد من الكفار وثباته في الحرب بعد فرار اكثر الاصحاب وظهور انار الانكسار
على اهل الاسلام في واقعة احد وكذا سائر الواقع ولا يشترط ان كل واحد من الوقايع يثبت للكل
مفيدا للعلم بالشجاعة فاذا كثر نقل امثال ذلك الوقايع حصل العلم بوقوع قدر مشترك بين تلك الوقايع
اعني وقوع حرب كذائي ولا يشترط مساواته للشجاعة وكذا البيان في سخاوة حاتم ثم احتمل قوله
ان يكون مراد الشارح من قوله الواقعة الواقعة لا يتضمن الشجاعة ولا السخاوة ليس ايرادا
عليها قطعا لانهما ملكة بل يدل الخارج عن القدر المشترك الحاصل من جميع الوقايع الملفوظة كل
واحدة منها باخبار احاد على الدلالة كل منها دلالة ظنية على الشجاعة او السخاوة وذلك ايضا السخاوة
والشجاعة القطعية فان العادة تجري ان قد يحصل من اجتماع احاد ان كل واحدة منها مظنونة
الوجوب مظنونة الدلالة القطع بوجود المدلول فان الظن بالشجاعة يقوى شيئا فشيئا بسبب تكرر
ما يفيد الظن بوجوده ما يدل عليها ظنا حتى يحصل الى اليقين فالشجاعة متواترة فتخلي لان وجهة
اخ القدر المشترك من الوقايع صدق قطعا فان الواقعة الواحدة على نعم الشيء على تقدير القطع بوجودها
لا يدل قطعا على السخاوة والشجاعة فلا يفيد قطعية وجود القدر المشترك بل بالعادة من حيث
تكرر الظن بوجود الشجاعة مكررا الاخبار المفيدة للظن بها القول على هذا الايراد على الاقسام ما اورد
على ظاهر يجب الفاضل الاسترابادي فكل لا حاجة الى العدول الى هذا وتصحيح المثالين كما عرفت ثم
لا يخفى ان الظاهر من عبارة شارح الشرح ان حمل قولنا الا قتال احدها صدق قطعا على قولنا مثلا
صدق كل واحد من الاخبار بعض مسند اليه خبر آحاد وهذا بعيد غاية البعد فان هذا ليس
محل توهم احد حتى يفيده الشيء بل غرضه انه لا يفيد صدق القدر المشترك كما اقتضاه فتدبر وقد مر
هذا التحقيق مناقشا في مباحث الاجماع هذا ثم في المقام بحث آخر وهو انه شرط في التواتر ما ذكره
مستندا الى الحس ولكون اخبار السخاوة والشجاعة واشباههما اليست مستندة الى الحس فالحق في امثالها
ان التواتر بالمعنى بالحقيقة ما صرحوا به لها والشجاعة واشباههما كان لازما للقدر المشترك

لو كانت معلومة كانت بطريق الاستدلال بالملزوم على اللازم لا بطريق التواتر فتم
قد اختلفت في خبر الواحد العدل هل يفيد العلم ام لا قيل لما كان الخبر الواحد جزء لما يفيد
واحد التواتر وحد التواتر حصول العلم بنفسه بسبب كثرة الاخبار من الجماعة وما على
ما قرر ان قيد الجماعة مقرر في التعاريف فالمتواتر خبر جماعة يفيد العلم بنفسه حيث
انه جماعة اي لكثرة تدخل في ذلك الافادة فالخبر الذي لا يفيد فليس بخبر جماعة فيلزم العدل
على تقدير احد وبخبر جماعة يفيد العلم البتة لم لا يكون متواترا مع انه خبر جماعة يفيد العلم
بنفسه فيلزم خبر الواحد بحسب المفهوم ما لا يفيد العلم اصلا وما يفيد لكن لا بنفسه
بل يفيد بنفسه لكن لا لاجل الكثرة والجماعة في الافادة سواء كان خبر الجماعة او غيرها
وباقية اما ان لا يكون كذلك فيكون فاسدا او يعاد لاحد القسمين السابقين وسكوت عن الكثرة
سيذكر انشاء الله تعالى فهنا قولان ان تحقق بهذا الخبر الواحد بالمعنى الذي ذكرناه من
اي ما ذكر وواضح اذا كان الراوي عدلا ضابطا فالمختار تحققه في ضمن الجميع الا الاخير وهو
ما يفيد بنفسه بدون سابقية الجماعة وهو مذهب العلامة الحلي وكثير من المحققين
الشيعة وعلى مذهب احد لا يتحقق القسم الاول وهو لا يفيد اصلا والباقيان
متحققان وكذلك من قال افادته بدون القرينة لكن لا مطلقا وامام على مذهب فلا
يتحقق الا القسم الاول اذا عرفت ذلك فقد عرفت انه لا يرد على من قال بالافادة
بدون القرينة ايقاف انه يصدق على الخبر المذكور بعد المتواتر اذا كان راويه جماعة
ح خبر جماعة يفيد العلم بنفسه فلا يكون من افراد خبر الاحاد والكلام فيه وكما يرد الى
ما التزمه المحقق الشيرازي من ان المراد هنا بالخبر الواحد الشخص الواحد وبيانه
انه فلا مرية انه يعتبر في التواتر ان يكون للكثرة مدخل في الافادة وعلى مذهب احد
ومن يحذو حذوه ليست تلك العدالة توجب الافادة في الخبر الواحد ولا مدخل للكثرة في
الافادة وان كانت الرواة جماعة فلا صدق على خبر احد المتواتر ويظهر فائدة التنبيه
على نحو احد بنا اذا كان الراوي فاسقا او كافرا او غير ضابط لان العدالة
لا يوجب القطع بحصول القطع لقيام احتمال الكذب وحكم العادة بعدم طرو المنهم على الكذب

نعم والمختار انه يفيد العلم بانضمام القرائن اي قد يفيد العلم في بعض المواد مع فقد
قرائن خاصة وتوهم بعضهم ان المدعى هو الكلية وسيذكر في جواب دليل الخصم
ما يدفع هذا الوهم فنقول هم نسد وسنبين انشاء الله تعالى لو حصل بدون القرينة كان عاديا
اقول لا ينجي عدم اللزوم والارتباط بين هذا المعنى والتالي بل سند هذه الشرطية
انما يكون بطريق الاتفاق فنقول الكلام انه لو حصل بدون القرينة والحاصل ان حصول
الاشياء بطريق العادة تكون مطابقة لما يجيء ويروده الوحيد الشيرازي
من عدم الحاجة الى التشبث بالعادة فان العلامة العقلية اقوى من العادة ولو قبل انه وان كان
مقبولا لكن ان يكون بعض الاخبار لها خصوصية سوى القرائن الخارجية تستلزم
الافادة مخالفة فلا يلزم الاطراد في كل الاخبار فلنا ذلك مشترك الالزام ورودا
ينفع العادة في خلاف فان العادة يجوز اختصاصه ببعض الاخبار بجعل الحصيصة الله كونه
فلا يلزم الاطراد في كل الاخبار بل يلزم اطراده في مثل هذا الخبر الخاص وبطلان هذا
الالزام مع انه لا يكون لاحد التفوه من هذا الدليل بهذا القيد فانه قائل بالاطراد في كل اخبار
العادل الواحد لكن لم نسلم بطلان التالي قلت لا حاجة الى مثل هذا التكلف
اجزء بطلان اقول ينبغي ان القائل بالافادة مطلقا يخص الافادة بما اذا لم يكن قرينة
على خلاف الخبر وخبر كل واحد من العدلين قرينة على عدم صدق الاخر فلا يستلزم
مذهب حصول العلم بالتناقضين ثم لا يجيء عدم تمام هذا الدليل على من لا يعمل
بالاطراد وقال المحقق الشيرازي ان الخبر اذا افاد العلم من حيث انه خبر لا يكون الا من جهة
ان نفسه لا يكون فيه قرينة بل لا بد من انضمام امر اخر ومع الانضمام يكون مطردا فاذن
ان الخبر الثاني ينضم معه هذا الامر كان يفيد العلم البتة ومن المعلوم انه يجيء هذا الا
الى كل جزء فيه انتهى اقول لعل وجه التامل انه لا نسلم انه يجيء هذا الانضمام الى كل خبر لجواز ان
يكون من شرع لهم عدم سبق الاخبار بنقيضه واستدلال ذلك انتهى وهو خلاف الا
وهو القطع بغلبة غالب الاحاد باجتهاد وفي اي خبر كان خلاف الاجماع فان الاجماع
على جواز الاجتهاد على خلاف الاحاد في جميع الاخبار هكذا نقل الاندي وعلى هذا لا يرد

ما اورده المحقق الشيرازي من ان المجانب بالاجتهاد ان كانت مخالفته بعد افادة الخبر
بالنسبة اليه العلم فلا خلاف في مخطئيته وان كان ممكن كذلك لا يلزم من افادة العلم في الكل
مخطئية المخالف بالاجتهاد عند عدم حصول العلم لمن خالفه بعد ان خطئ المخالف
باختلاف حضوض بيت الخبر والسامع والواضع والمخبر وهذا يجري ايضا في القرائن الدالة
انتهى وعدم الورود ظاهر بالتامل وما ذكر من حصول هذا الاجماع دليل على انه لا جدوى العلم
في جزائه لكن هذا انما يفيد افادة العلم في الخبر المحفوف بالقرائن ليفي الا ان يقال ان هذا
الاجماع في ضمن الظنون هذا الدليل تام على من قال بالاطراد واما الوجه المحكي عن الشيرازي
انما يمكن القول به من جانب من قال بانه يفيد العلم فافهم ثم اجد فيما من انفسنا وجدانا
ضروريا لا يتطرق اليه الشك انا نقول هذا دعوى البداهة في حصول العلم في هذا
المثال واما الاخبار المدعى كاحاد شارح الشرح وهذا كاف اذ المدعى هو حصول العلم
بالخبر المحفوف في بعض الموارد بقرائن خاصة والاطراد الذي يلتزم في جواب لكم لم
هو في امثال هذا المثال وهو لا يقتضي كلية المدعى والاطراد في كل محفوف بالقرائن
اي قرائن كانت حتى لا يكفي المثال فتم والمثال الواحد يكفي لذلك من قرينة كانت افادة
للعلم مع القرينة اي مع ليتم ما ذكر للافادة مطلقا وهو مذهب الاكثر بل الذي
اشار اليه سابقا واكتفى بلفظ مع القرينة لانه يعلم انكار ان ابدى في القرينة تعطيل او لا
وصرح بذلك في قوله واما المسكن في مطلقا وكذا البيان في قوله وفرقه يقول لها افادة
بالقرينة اي بلا قرينة ليتم مع القرينة بطريق اولى فلا تغفل واما الاطراد فظاهر
في مثل اي في مثل هذا الخبر المحفوف بالقرائن الذي يفيد العلم ولا يتم هذا من ذلك الا
الالتزام افادة العلم في كل محفوف بالقرائن او قرينة كانت كما فهمه شارح الشرح وفيه
مثل لرفع هذا التوهم فضلا حاصل الجواب ان الاطراد المسلم لنا في سبب حكم
العادة الاطراد في مثل الخبر المفيد للعلم في كل محفوف وهو لا يلتزم ولا يلزم لنا هدم المطلق
على الدعوى الجزئية التي اشرنا سابقا انه مختار المصنف لا يشعر بالكلية استنع ان
يحصل شارح في نقيضها لعقد مثل الشارح الثاني وان امكن انضمام بعض القرائن على الخبر

النقيض ليفيد لكن امتنع كون تلك القرائن مفيدة للعلم كالقرائن التي في الخبر الاول وبذلك
يندفع ما اورده ايضا من ان القرائن مع الخبر المتنازع ليفيد ولو وقع لم يجز تخالفهم
حصل الشك المحقق الضمير المستتر في لو وقع الواقع في الثاني راجعا الى الخبر المحفوف في الاول
فائدة هذا التقرير بيان عدم سقوط هذا الالتزام بالاجماع المنقول سابقا على جواز تخالفهم
كل خبر احادي كما نقلنا عن الآمدي وبيانه ان الاجماع المنقول انما هو في الاحاد الذي
وقع في الشرعيات ولم يتحقق المحفوف بالقرينة في الشرعيات فيجوز تخالفهم كل احاد
في الشرعيات اجماعا وذلك لا ينافي ان المحفوف بالقرائن لو وقع لا يجوز تخالفهم
لكن لم يقع فتدبر والعمدة في الجواب على ما حصل الضمير راجعا الى الخلاف او المخالفة وحاصله
انه يجوز المخالفة لو تحقق لكن لم يتحقق المخالف وهو خال عن الغاية المذكورة لكن فيه
انه ان اراد الامكان عدم وقوع المخطئة من الفهم ليس بحيث انه يجوز الخلاف بل لا يمكن وقوع المخالفة
حتى يقع التخطئة منه واما القائل بافادته مطلقا او مع القرينة وبديهي انا لو
الاطراد في كل افراد كل منها كما هو مذهب احد او كما هو مذهب الاكثر لكن لا
يخفى عدم انطباق الدليل الاول على مذهب احد فيمكن ان يراد بقوله مطلقا الاطلاق بالنسبة
الى الافراد والدليل يخصص بواحد والدليل على المذهب الاخر سكت عنه يجب
به اجماعا او اجماعا بسكوتي طرفي الخلاف والا فلا شك انه ليس باجماع كما يجيء من المخالفة
من الشيعة والقياسان وابن داود وفي ذلك لا تقف ما ليس كذلك به علم انه متبع وفيه
لا تقف من ذلك انتج اذا فتاه نعني الاول انا تقفي وعلى الثاني احترض وذلك بجواب ان المراد
بالعلم الاستقلال الناتج من مستند سكوتي كان ظنيا او يقينيا وبيان الاتيجة ضرورية الوجود و
شهادة الوجدان فلا ينفع في المقام انما المتبع هو الاجماع على وجوب العمل بالظواهر هذا المراد
الاجماع السكوتي القطعي المستنبط من استقراء حال الصحابة والتابعين وعليهم مبنى ظواهر
القرآن واخبار الاحاد كما سيجيء في اثبات وجوب العمل بخبر الواحد هذا الاجماع
الصحابة والتابعين كما ذكرنا مجمع على ذلك وجوب العمل بخبر الواحد والظواهر فلا يرد

ان مع عدالتهم لكن لا يصح دعوى الاجماع وفى تحقيق هذا الاجماع كلام يجئ وان كان
الأمر كما ذكره اقول هذا ما لقنا به بعض المشايخ والصحيح التفصيل بان الخبر المذكور بحجة النبى ﷺ اما
ان يكون دينيا او دنيويا وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون من احوال العباد مما يكون الغالب
اطلاعهم او لا كاحوال المتعلقة بالشخص المخبر مثلا من كرم وشره ونحو ذلك والاحتمال
سكوتهم عن الشق الذى لا يدل على سدق الخبر انما يصلح مطعنا لو قطعنا بان الحاضرين
على مثل ذلك ليس رأيهم فى نظر العقل واما اذا كان دينيا او دنيويا من قبيل الاول
فالظاهر كما يشير اليه قوله لو اخبر مجتهد بخلق كثير زاد الاحد وان يكون خبره عن
محسوس والحق انه لا بد منه لم يدل على سدق اما عند القطع بالخطأ وان كان
ما لو كان معلوما اى ما لو كان واقعا بعلم او وقوعه فاذا لم يعلم او وقوعه على انه لم يقع و
الحاصل انه كما منع الى اقتضاء الخبر جهالة ما يكون من شأنه اطلاع الحاضرين عليه فقبوله انما هو
التعويل فى هذا المعنى فى المسئلة السابقة كما ان فى قوله لو كان ناسه على هذا الخبر المقدر كما هو الباعث
ويشعر به قوله فان كان ما يحتمل ان يعلم فان الضمير راجع الى مقتضى الخبر لا الى الكاتب ولا
حاجة الى تقدير لفظ كذا كما وهم المحشى الشيرازى وبما حررنا لك ظهر لك ان قوله يقتضى
ذلك فتأمل لم يدل دليلية اى لم يدل دلالة قطعية بل لانه لم يدل انه فسر كذلك فتدبر السابق
المستفاد من قوله ليته انما هو المشار كثيرا فى علم الكلام الى الجهالة التفصيلية فى هذا الشق
انه ان علم وجود الحاضرين او كان مظنونا لم يدل على الصدق قطعا او ظنا وان لم يعلم
ولم يظن وجود الحاضرين بل يحتمل وجوده وعدمه لم يدل على الصدق قطعا لكن يدل ظنا
انا لا نسلم عدم العلم بتقدير لا يبقى لعلمهم بما على الوجه المراد جميعهم وسكوت هذا البعض
مما الوجه الاعلام فى المحصل بين وعلى الاستدلال انه على تقدير ان يكون الواقعة مما يكون من شأنه
اطلاع الحاضرين عليه وسلمنا انه لا حامل لهم على السكوت على تقدير الكذب فلعل على سبيل
الندور يختلف فى هذه الواقعة ولم يطلعوا عليه مع ان شأنها الاطلاع ولبعد تعلمهم كثيرا
مطبق الآفاق وان لم يكن حامل على السكوت فلم يدل على سدق قد لا لة قطعية وان دل

تنا والكلام فى القطعية وحاصل الجواب المذكور فى الشرح ان هذه الاحتمالات مستقيمة بالنظر
فلا تدل على الصدق دلالة قطعية عادية ولا نريد بما نريد من ذلك لنرد بكون الجواب بان هذه
الاحتمالات خلاف الغرض كما اختاره المحشى الشيرازى اذ ليس الغرض من حصول العلم
حتى يكون عدم العلم خلاف الغرض بل الغرض ان ما يكون شأنه حصول العلم وكذا ليس
الغرض عدم السكوت حتى يكون السكوت خلاف الغرض بل انه لا حامل لهم على السكوت
اذا انفرد واحد بالخبر عن شئ الظاهر ان المراد بانفراد الواحد بالنقل عدم كونه متواترا
سواء كان الناقل واحدا شخصا او متعددا لا جميع الواحد المتواتر فحاصل معناه
المهم ههنا ان الخبر الذى يتوقف الدلالة على نقله مع وقوعه فى مشهد خلق كثير لا بد
ان يكون متواترا فلم يتواتر بل نقله احاد سواء كان مستفيضا او لا حتى كاذب قطعا
فلا يكفى الاستفاضة على هذا التقدير بل لا بد من التواتر وبدل على ان المراد ما ذكرنا
ان التعويل الوارد فى كلامه على ما فى حق المقصود فيهما استفيض قطعا فلو
لم نكن دعواهم وجوب التواتر واكتفوا بالاستفاضة لا يضر هذا الخلاف بالشيعة
وليه مرجع فى بحث التواتر الى الفحص فان وجب فواتر يجئ كونه متوفر الدواعى على النقل
ولم يكتفوا بالاستفاضة والفاضل شركه وليه يتعرض بذلك فى عبارات الشرح كما سيأتى
فاستدلال الشيعة ان معجزات النبى لم تتواتر بل نقل احاد وان كان فى الفرع مع قطعه
ما ذكره الفاضل الاسترابادى ههنا انا نعلم بالضرورة ان ما اشترك خلق كثير فى العلم به
يتوفر الدواعى على نقله يستفيض ولو تفرد به واحد كان كاذبا والشيعة معترفون بذلك
مستندا الى ان مجرد وجود الدواعى لا يوجب الا الاستفاضة بل يجب ان ارتفاع
المانع ليته حرج عن محل النزاع واحتمال ان يكون مما ذكرناه فتأمل وبذلك ظهر ان
سببا للعلم كالرؤية والسماع وبمثل ذلك خلق كثير خلافا للشيعة فانهم قالوا لم يكن
كاذبا قطعا بل يجوز الصدق كما هو اصل الاحاد وتحقيق مذهب الشيعة ههنا كما هو المستفاد
من النهاية انه ان لم يكن هناك قرينة على الكتمان من الخوف والحسد والعناد والميل
الى تحصيل بعض الاغراض لانفسهم فلا يبعد ان تواتر الخبر ملو نقل احادا لكان كاذبا لا يمكن

من الاوصاف كوجوه المدينة بين المدينين وان كان هناك قرينة على الكتمان
كما في المنصوص على خلافه من حيث ان بعض الحاضرين كانوا مايلين الى الخلاف ومنهم
من الحاسدين والمعاندين والاخرين كتموا لاجل التقية والخوف من هؤلاء فلا
يجب تواتر بل ربما لم يفد التواتر خصوصا بالنسبة الينا فانحصلت في البين ان لا يفيد
احد التكلم باسم على بعض الاعطاء في الفم والسب كما في زمن بني بعض فبالقرائن ذلك
فضلا من نقل بعض الحاذقة عليه مع ان قرينة الكتمان في الاكثر كافية في عدم التواتر في
يخفى على المنصف بعد اطلاعه على كيفية الواقعة ان الحق الحقيق بالاتباع هو مختار
هيهنا ان نسبة المتم والتمام الخلاف مطلقا الى الشيعة خلاف الواقع فقد
لو لا ان هذا الاصل مركوز في العقول لما قطعنا بكذب من ادعى ان القرآن قد مر من
لكنا لم ينقل انه منع منع تحريم انه لو كان الاصل المذكور لما قطعنا بعدم معارضة القرآن
ان تبايني ان هذا القطع حصل من عدم النقل مطلقا حتى احادا لا من عدم تواتر انه
العادة حيث تتوافر الدواعي على نقل مثل هذا الامر لينقل في الجملة ولو احادا فاذا لم ينقل اصلا حقا
قطعنا بعدمه وقوله فلا يثبت هذا وجوب تواتر امثال ذلك بل وجوب نقله في الجملة ولا نزاع
للشيعة فيه فكان الكلام في المدينة بين المدينتين ثم وكذا بكون ان بقي القطع حصل لا يجدي
والجواب ان ادعاء الحامل يعلم بالعادة اقول لهذا لا جهز مذهب الشيعة على ما بينا
فانهم يسلمون هذا الحكم فيما علم انتفاء الحامل وانما يخالفون ان كان جنينا كذا ان ينتفي الحامل فيه بالعادة
حق مع وجود القرينة على الحامل ظاهر البطلان فان كان بعض حلق كثير يفيد
نقل اقول يمكن تقرير ما ذكره احد بعد تسليم الاخر تقريب الاول انا لا نسلم
لم يتواتر كلام يدعيه في المطلق بالنسبة الى الخاصة ليه وهذا بعد تسليم انه بعض وحلق
كثير ولو سلم انه لم يتواتر فلا نسلم انه بعض حلق كثير فيكفي خبر واحد محض فيه ويخفى
ان هذا الطريق من البحث شايع متعارف فلا يرد ما اورده العلامة بعد ما قوى هو نفسه
اعتراض واحد ان لا يحتاج لهذا الترديد والمحقق الشيرازي حمل كلام الشهيد على انه منع كون كلام
منقولا بعض حلق كثير مستندا الى الاستقراء منصلا على انه لو كان بعض حلق كثير لنقل

لما لم ينقل على انا نعلم ظن بكون بعض حلق كثير وهذا الظن غير بعيد لكنه
تكلف بيان هذا التردد السابق تذكر فانا انما ينقل ليستبين بين الناس اقول
عن المستدل انه لو كان وقوع الواقعة بعض جمع كثير ترجع غرابته سببا لتوفر الدواعي
على النقل كما هو زعم المخصم بحكم العادة لزم ان يكون المعجزات متواترة كان ذلك هو
ما ادعى حكم العادة بعدم النقل ليستبين الناس وان العادة لا تحكم بان الداعيين كانا
متفقين هم هذا بل بحكم العادة بان اكثر الناقلين لا يحيطوا بالمم هذا كما ذكر لا يجهز بما نحن
فيه فتم فيه فانه لما كان الاجزاء في مطابق المنع يكفي المنع الاحتمال وهو يوجب الشك
العلم بمقتضاه على المكلفين من التعبد باجتناب الشائع مع ان الظاهر انه سقط للطاعين
فانا ان بقي انه تقرير للاثم فان الاجتناب مستلزم الوجوب بل عينه كما حقق الشك
في اوايل مباحث الحكم او بقي ان التعبد لغة جاء بمعنى اخذ الغير عبدا او عابدا فيكون
معناه الاجتناب حين مقدما او مكن الاجتناب فيه من جهة العقل سواء كان الشيء
ذاتيا او غيريا وخصص بالعقل لان الاجتناب من جهة الشرع اي نفي الشرع عنه مقدما
اجزء يجيء ما المراد بقولنا لذاته في قولهم لم يقع من فرض وقوعه بحال لذاته في تقرير الدليل
المختار مقابل الشرع سواء بالذات او بالغير ليتطبق على المدعى فانه لا يحتمل ان الدليل المذكور
الامكان الذاتي الحكمي فانه لا ينفع للبحث فيه فالاولى وان لم يكن مشاء الذات هذا
هو الاجتناب المقابل للغير عم ان مدعاكم عدم الاجتناب مطلقا فقط لا كما يتم في عدم
الاجتناب الذاتي المقابل للغير الغيري وهذا لا يدل حاصل قوله لذاته الدليل المختار على ان
الغيري كاذب وهذا بطريق الاستدراك والاضطراب في اثبات الاجتناب لا يضر على الدليل المختار
وهذا هو القرينة على ان المدعى هو عدم الاجتناب مقلا مطلقا تم وفقك الله
اي تحريم الحلال وتحريم وتحليل الحرام بظنا ما على نعم الخيال فلا نسلم صحة عقلا انكيف
يكون الحرام من قبل القبح وعلى نعم لجهة من جهاته فلا نسلم لا يرفع ما فقد رفع فهو حج عادة
كما يبقى هذا بالنسبة الى المجتهد اي ما ذكرتم من تقدم الحكم الواقعي على ما ذهب
التصويب وسقوط الحكم الواقعي على ما ذهب التخطئة انما ينفع في رفع الاثم عن تحليل الحرام و

فاستدل الحامل هذا القول الى ان
وليكم انما يتوقف في عدم الاجتناع
الذاتي المقابل الغيري ح

تحريم الحلال اذا كان تقدير الكلام في صورة نقل فقيه ذلك الكلام الى مجتهد وحكم
مع تساوي الخبرين بلزم التناقض اي تحليل الحرام وتحريم الحلال بناء على وجوب التعبد
بالخبر نعم يعلم من الخاصة انه يمكن دفع لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال على جميع تقادير
الكذب بأن يبقى لزوم في الصورة المذكورة ويدفع في الصورة الاخرى وعدم نقل
الفقيه اما او نقل الفقيه الى مجتهد اخر او نقلها الى واحد مع عدم تساوي الناقلين
لكن لم يتعرض في الجواب الا لتصحيح صورة واحدة هي نقل الفقيه الى مجتهد اخر بناء على
ان تصحيح الصورة في كلام المعلوم لم يتعرض في بعض اية لتسليم صحة هذه الصورة
من صور عدم التصحيح واعني ان المفسدة في صورة تساوي الخبرين بالنسبة الى المجتهد
واحد لا تمنع تسليم الصحة معترض في ذلك الصورة وعلى هذا لا اعتراض على الكلام
وهو واقع بعض انواع الخ اشار بذلك الى ان موضوع هذه المسئلة والمسئلة السابقة
واحد والتفاوت في المحمول اعني الجواز والوقوع وجعل ما ذكر الخ علة لعدم العمل
الخ معنى قوله التعبد واقع لاجل ذلك فتدبر والرافضة هذا هو مذهب السيد
الشريف المرتضى وجماعة من الامامية وابن ادريس وبعض المتقدمين واما الشيخ
ابو جعفر الطوسي وجماعة من المتقدمين وجمهور المتأخرين من الامامية فذهبوا الى
وجوب التعبد به وهو المختار واختلفوا في طريق اثباته قال العلامة رحمه الله في النهاية
ان هذا الاختلاف في غير الفتوى والشهادة فان التعبد بخبر الواحد فيهما ممنوع اجماعا
بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال اقول احتج الاستاذ
انه تواتر معنى وقوع الاجماع السكوتي القطعي من الصحابة على حقيقة الاستدلال
بخبر الواحد العدل من حيث انه خبر العدل واجماعهم العملي بمقتضاه يكون واجب
العمل وهو المطلوب لا يخفى انه على هذا التقرير لا يرد انه اثبات الشيء بنفسه وهو ظاهر
وكذا لا يرد ان الاجماع السكوتي ظني فلا يكفي في اثبات اصل الكلي من السكوتي
الواقع ههنا فظني بسبب السند ونكر الوقوع وكذا لا يرد لنا انا لا نقبل بذلك
جواز العمل لا الوجوب ووجه عدم ورود انه لو لم يكن واجبا بل جايزا لم يكن

الاستدلال والزام الخصم وقد تواتر وقوع الاستدلال والالزام وجميع الاحتمالات
الى الجوابين المذكورين في شرح الشرح وان كان يمكن حمل الاول على ما ذكره لكن
الظاهر ان مراده منه ان اثبات تمام الوجوب لبعض الاشياء يدل على وجوب العمل
بناء على انه لو لم يجب العمل لم يجب مقتضاه وحذف غيره اذكره قدس سره الثاني
هذا معارض اقول هذا اعتراض اخر على طريق المعارضة على دليل المختار باصطلاح
المختار اصطلاح المتأخرين في المعارضة تقريره انه لو كان العمل بخبر الواحد
واجبا لما وقع الانكار من الصحابة عليه لكن الانكار واقع كما في اخبار المذكورة
فلم يكن العمل واجبا والجواب انه مع تصحيح السند بلفظ المعارضة وصحة حمل عليها
الحق الشيخ البهائي على منع قوله المستدل لم ينكر عليهم مع عدم صحة هذا الحمل لان
وقوع الانكار في بعض الموارد لا ينافي وقوع عدم الانكار في مواقع كثيرة لجواز ان
العدل من حيث انه خبر الصلاح وهذا كاف للاستدلال فلا يضر هذا المنع لقد تبين
مقامات الدليل المختار نعم هو ثبت بالاستدلال يرد عليه ما ورد على طريق
المعارضة مع دفعه وليعلم التعبير عنه بالدليل في اخر الجواب حيث قال وهو دليل
عليكم لا لكم يدل على ما ذكرناه فتدبر الجواب انا نمنع انكار جميع الاصحاب اذ
هذا لا يتم في مخالفينا لعدم تتبع غير ابي بكر لو سلم النقلان وقوع الاكتساب في كلام الاصحاب
غير ابي بكر بعيد خصوصا على مذهبهم الى ان يثبت خصوص كل من المذكورين لم يثبت
وقوعه بل انما اثبت الثابت انكار وهو يدفع باحتمال ان يكون للانكار اسباب اخر
الاحكام اقول استشار بلفظ التبليغ الى ان المراد الاحاد المرسلين بصيغة الجزم لا الاحاد
والحاصل انه قد تواتر ارسال الرسل للاخبار وان كان المرسل اليهم اكثر من واحد
اخرى ولا شك انه يجوز ان يكون المرسل اليهم من يكون المرسل اليهم ممن يمكن
استنباط الاحكام من الاخبار والامكان الاستدلالي عبارة اخرى عن حجية الاحاد
الى القادر على الاستنباط وهو المجتهد وهو المطلوب ما ذكره شارح الشرح من
الاسدي وغيره وحاصل الشيرازي بان المرسلين هم الحكام كما قاله فخر المحققين

والكلام في الخبر بالنسبة الى المجتهد لانا بينا انه تحقق الارسال لنقل الخبر ايضا بالنسبة الى
القادر على الاستنباط ومع ذلك دعوى انحصار الارسال في الفتوى مكابرة ولا
احتياج الى الجواب الذي ذكره الفاضل الابهري مع انه يمكن تصحيحه بادنى تكلف
فتأمل فيه مع العلم بان المبعوث اليهم كانوا مكلفين اي مع علمنا بان في مادة كان
المبعوث اليهم مكلفين ارسل اليهم لبيان تكليفهم واخبارهم بانهم مكلفون ولو
لم يجب العمل بالاحاد ولم يحصل هذه الفائدة وفائدة هذا القيد انه لو لم يعلم ان الا
رسال بالنسبة الى مثل هذه الجماعة لهذا الغرض لا يدل على وجوب العمل لجواز
ان يكون الارسال لفائدة اخرى فتأمل ولا يكفي في المسائل العلمية قال الفاضل الابهري
قد مر ان المتبع هو الاجماع على وجوب العمل بالظواهر وهو دليل قطعي واعترض عليه
المحشي الشيرازي بما حاصله ان القائل بوجوب الدليل على وجوب العمل بالظواهر و
هو دليل قطعي واعترض عليه المحشي الشيرازي بما حاصله ان القائل بوجوب الدليل
القطعي في الاصول لا يكتفي بمثل هذا القطعي الذي دل بطريق العموم الذي الاجماعي
لان هذا متحقق في الفروع ايضا بل قال ان الدليل الخاص على كل حكم اصولي يجب ان
يكون قطعيا اقول وايضا لا يبعد ان يقال ان هذا الاجماع في الفروع دون الاصول
ما نحن فيه من المسائل الاصولية لكن المستفاد من كلام الشارح والمص فيما سبق في مبحث
الاجماع على الدليل المنقول من الشافعي على حجية الاجماع وهو قوله تع واتبع غير سبيل
المؤمنين الاية بان هذا من الظواهر وحجية الظواهر انما يثبت بالاجماع فلو اثبتت
حجية الاجماع بالظواهر لزم الدور ورد قول من اعترض على هذا الدليل بانه اثبات اصل
كلي بدليل ظني بانه لا محذور فيه فان القياس مع انه اصل كلي تثبت بالظواهر ان الاجماع
على حجية الظواهر غير مخصوص بالفروع اذ على هذا التقدير لا وجه لورود الدور المذكور
وايضا يلزم ان يمكن اثبات القياس بالظواهر مع انه اعترف بذلك وفيه تامل فانه يجوز
ان يكون ذلك على مذهب من يكتفي في الاصول بالظن لان المراد بما انزل الله القرآن
والمراد بالكتمان انكاره وامثال ذلك لا عدم نقله حتى يرد ان هذا دليل على ان نقله احاد

حجة فتأمل المتبع هو الاجماع اي الاجماع الذي على وجوب العمل بالظواهر اي في العمليات
فلا ينافي قوله وانه ظاهر في اصل لان هذا في العمليات وطريق تصحيح هذا الاجماع
وجمعه مع الايات المذكورة مع مخالفتها لفتها لها ظاهر ان تحمل الايات على النهي
عن العمل بالظن مع كون وجوب العمل مظنونا او النهي عن اتباع الظن في وجوب
العمل وح لا غبار لا بالنسبة اليها ولا بالنسبة الى اهل الاجماع لان وجوب العمل قطعي لنا
بالاجماع ولاجل الاجماع بسنده القطعي فلا اتباع للظن في وجوب العمل فلا ينافي مقتضى
الايات وح يظهر فائدة النهي في خبر الفاسق وامثاله مما يفيد الظن ولا دليل على وجوب
العمل به خبر ذي اليدين الخ اقول انما يستقيم هذا الاستدلال بطريق الالزام
والا فكيف يستدل بخبر الواحد على عدم العمل العلم بخبر الواحد فظن كذبه اقول
يؤيد ذلك انه قال عم في الجواب انه شيء من ذلك لم يكن لا انه توقف فقط وعدم
العمل به واجب اتفاقا قال الفاضل الابهري كانه لم يعتبر خلاف الشيعة اه اقول
هذا لا ينافي ما ذهب اليه الشيعة اذ القرائن على الكذب ههنا هي توفر الدواعي على
النقل وكونه بمشهد جمع كثير مع كون الغالب عدم مثله وعدم غفلة النبي عليه وآله
السلام عنه لو كان فهو غير محل الكذب الخلاف المذكور قوله والتوقف في امثاله اشارة الى
هذا فلا تغفل على ان الشيعة لم يحكموا بوجوب العمل به بل عدم الجزم بالكذب كما ذكره المحشي
المحشي الشيرازي القائل بانه يفيد بدليل العقل اي يفيد خبر الواحد وجوب العمل
بدليل العقل الظن في تفاصيل الجمل الظن مبتدأ والظاهر ان خبره الظرف المذكور وهو
قوله في تفاصيل الجمل ويحتمل ان يكون خبره قوله فالعمل به واجب وتوسيط الفاء بين الخبر
والمبتدأ بناء على تضمين معنى الشرط في المبتدأ المذكور سلمنا ذلك في العقليات فلم يجب
مثله في الشرعيات اي سلمنا حكم العقل ذلك في المسائل العقلية فلم يجب مثله في المسائل
الشرعية الشرط الاول البلوغ اقول الاعتماد في اعتبار هذه الشروط على الاجماع
لو ثبت او الرواية لو كانت كما هو في مذهب الامامية في بعض الشروط واما قضية
حصول الظن بالصدق فقد يتفق وقوعه بدون هذه الشرائط كلا وبعضا بالمعاشرة

عن ما سيدرج فيدرج فيه ترك الصغائر الخسيسة والمباحة الخسيسة واما اذا كان
بعضهم من المراد بالتقوى ترك ما يعلم شرعا وضعفه بانه يلزم خروج ناعل بعض الصغائر
الغير الخسيسة بل وفي الاصرار من العادل مع اندراجه في العادل اجماعا
ثم ذكر الفاضل اللاهيجي ما مر من ان التقوى ترك الكبائر والاصرار على الصغائر و
ترك الخسيسة فتكم صريح ١ بهم لخرج المبتدع قال المحشي الشيرازي المراد البدعة
الواضحة اذ تدل ان شهادة البدعة الخفية ما يسع اقول صاحب البدعة الواضحة
ان كان فاسقا فسد هذا القايل كان منهم فخرج بقيد ملازمة التقوى فلا حاجة
الى تبعيض وان لم يكن فاسقا فما خرجه من تقريف العدالة على نظر كما ذكر شارح
الشرح فلا ينفع في كلام هذا المحشي فتدبر وفي ان عمر يستدل اقول على هذا يلزم ان
تارك الصلوة او الصوم عامدا وكذا سايرا الواجبات بدون الاصرار داخلا في العا
بل الكاذب العامد ليس فان الكذب ليس من البدعة المذكورة ولا يجوز ان حصول
الوثوق بقول مثل هذا المحشي يشكل بل المطلوب الاصلي من العلم الاجتناب من سايرا
حصول العلم باجتنابه من الكذب حتى يحصل الوثوق قلت نكيف يحصل الوثوق بقوله
مع العلم بصدوره الكذب منه نعم لان امر الشهادة اسهل في الاستدلال اقول لا يخفى
ان هذه الدلايل لا يدل على استدلال خصوص من هذا الشارح بل يدل على ابطال الفرق بين
الشهادة والرواية مجملا او لاستدلال بعض الاشياء في الشهادة دون الرواية فتدبر
والمعتمد في التفصيل هو المنصوص رواه المفيد اي رواه حريز المقبول بعقيبة
اسم المفعول فتدبر وهو من لا يعلم عدالته المراد انه لا يعلم عدالته وجرحه
وعدم فسقه بتسامح فلا حجب الظن من الصبان في الفاسق المعلوم الفسق فانه لا يعلم
عدالته بل الدليل هو الاجماع اي اتفاق الظن بنوعي هذا المسئلة والا فقد ذكر بعضهم
هذا الدليل من قبل من يعتبر الخبر الواحد مطلقا وان كان عدلا لان الفسق مانع لا
قال الشارح العلامة ترجيح الخلاف في هذه المسئلة على تفسير العدالة فان اباحنيفة ومنع
بالسلامة عن الفسق ظاهر مع الاسلام انتهى فاقول معنى هذا ان كون الفسق مانعا

بالاتفاق بل ظهور الفسق مانع عند ابي حنيفة وهو مشكل في جميع الحالات يرد
هذا المنع على تقدير ان المراد بالحق الحقيقة فان من قال بقبول رواية مجهول الحال كيف تسلم ان الفسق
مطلقا مانع بل قال ان ظهور كما مانع فانا لا نقطع بظهور عدالته او ظهور بظهور العدالة
كون العدم عدم الظن من النقل فانا نظهر ههنا ما قبل لتعيين النقل لا يجوز كون العدالة
بنا على عدم الظن فلا يرد ما اورده شارح الشرح بل انتفى العلم اقول يمكن ان يقال الحكم
انه يكفي ذلك فان العلم بوجوب المشروط موقوف على العلم بوجوب الشرط فاذا انتفى
العلم بالشرط انتفى العلم بوجوب المشروط الذي هو التثبت واذا لم يعلم وجوبه لم يلزم
علينا التوقف والتثبت وهو المراد اذ الاصل اذا لم يعلم الفسق الذي هو الشرط فيظن
عدمه فيكفي هذا لان ظن عدم الشرط يستلزم عدم المشروط وهذا انما يتم لو كان الاصل
العدالة وعدم الفسق وهو الذي استناد اليه الشهيد بقوله واصل والظاهر هو الفسق
لان العدالة طارية فالاصل انما اراد بالعدالة الملكة والحكم بطهارته لا دخل في
ذلك لكن ظاهر ان العدالة بمعنى الملكة لا يدل على كون الاصل هو الفسق الا ان يراد بالفسق
المعنى العام المقابل للملكة الشامل للعدم المحض وهو غير نافع في المقام فان اثبات كون
الفسق هذا المعنى لمقبول الرواية بالاجماع او بالاجماع محل نظر اذ المتبادر من الفسق هو
المعنى الطارئ باستدراك واجب العمل او فعل حرام لا العدم المحض فما قال الشهيد
ما تلوناه عليك عرفت ان ما قال شارح الشرح ان الصبي اذا بلغ بالغ عدلا محل نظر وكذا
ما قال المحشي الشيرازي ان الفسق معتبر في حد العدالة وعلى هذا يحصل الواسطة
بين العادل وما يقابله من الفاسق والاحسن فيه محل نظر الظاهر ان قوله على تقدير
الواسطة لا يدل لظهور ان العدالة على كون الاصل هو الفسق بالمعنى المتبادر وكذا
ذكره هذا المحشي ان يتعميم الفسق يرجع الكلام ويحل الاشكال ليتم لما عرفت ان
مانعية الفسق بهذا المعنى مشكل ثم هذا تم ما ذكره المحشي في وجه رجوع الفسق من
انه ملكة تنتفي بفقد وجودها على امور كثيرة بخلاف الفسق محل نظر ايضا فانا
لا نفهم وجه الملكة تنتفي بفقد على امور كثيرة كالنجاسة والحدث وامثالها بل الاطلاع عليها

لا يحصل الاطلاع على هذا الامر الكبير لاحد هيلم رضي الله عنه ثم ما ذكر في الحواشي من انه قد يعارض هذا بما دون كان موجودا على الفطرة فعلى نظر لانه فان كل مولود على الفطرة الاسلامية لا ينافي كونه فاسقا على القرينة على ان المراد بالفطرة الاسلامية تتمة الحديث واما ابواه فانما يهودانه او ينصرانه الحديث فتفكر ولا تكثر

الى الفسق اكثر في افراد الانسان فالظاهر الحاق الفرد بالاعم الاغلب اقول لا شك في صحة ذلك بالنسبة الى الفسق بالمعنى الظاهر وان اطلق وبعبارة اخرى كلام ابي حنيفة فتأمل ولا يمكن هذا ظاهر قوله هذا المنع مكابرة فلا شك ان الظن كل الجنان من حيث ان قبول الاخبار يدار على الوثوق الخبر فتم اخبار العدد بالعدد الجانبين مع عجز الاعلام الترجيح بعدد يطمئن العدد الزائد كان ذلك ضعيفا فاعلم ثم اعلم ان النزاع عرفت ان الملكة المذكورة موجودة في نفس الامر ولا يتوهم انه يرد ان مضي زمان وتكرر الافعال لا يحصل الملكة بل كيف عن تمرن الاعمى في ان اول اسلامه اذ قد عرفت سابقا ان وجود الملكة لا يتوقف على مضي زمان او تكرر فعل كالشجاعة وامثالها بل يتوقف اطلاعنا عليه على ذلك بناء على انه هيئة حقيقية في النفس فلعلهم اطلع عليه بعد مضي زمان وتكرر بعض زمان ثم يطلع على الامور ولا يمكن اطلاع غيره من الغير عليه فتدبره ثم لا يخفى ان قوله لان الاسلام يجب ما قبله الخ بعد ما يناقض العدالة الذي دليلا على عدم الملكة في نفس الامر اذ لا يصلح دليلا لذلك كما يظهر بالتأمل هو بيان انه لا مانع لكونه عادلا بعد التوبة اذ الاسلام يجب ما قبله ولم يحدث بعد ما يناقض العدالة الذي دليلا على عدم الملكة في نفس الامر اذ لا يصلح دليلا لذلك كما يظهر بالتأمل هو بيان انه لا مانع لكونه عادلا بعد التوبة اذ الاسلام يجب ما قبله ولم يحدث بعد ما يصلح للاهلية ما يتوهم انه مانع من وقوع اذ على نزاع ما يشترط فيه عدم الفسق اي وان كان ظاهرا او الامور المذكورة تقبل الاخبار مع الفسق الظاهر على ما يجيء فلا يصح اصلا للقياس هيهنا لان ما ذكر يكون محل النزاع ما يشترط فيه عدم الفسق وابو حنيفة يكتفي بمجهول الحال وان كان فاسقا في نفس الامر اذ هو لا يقيم شيئا يشترط فيه عدم الفسق ظاهرا وحاصل هذا الجواب منع علة ظهور الصدق لعدول القول في الامور المذكورة لعلة امر آخر غير مشترك كعموم الاحتياج ورفع الحرج وامثالهما فلا يتم على شرط اقول هذا ممنوع وتحقيق

المقام ان بعض ما ذكر في الفرق بين الشهادة والرواية وان الشهادة بالاحتياط جار في الجرح والتعديل ويؤيد ان يكون من قبيل الشهادة فان المحتسب العدالة تؤدي فيه بناء على الزيان حال شخص بخصوصه وان لم يكن امر بتبة الشهادة في الخصومات فالظاهر ان الاحتياط فيه اجدر من الرواية وان لم يدل ذلك على اعتبار خصوص ما ذكر في الشهادة كما عرفت ليتحقق الفرق بين الشهادة والرواية وبالغ بعض اصحابنا المتأخرين في اعتبار العدد في التعديل والجرح ولم يكتف الواحد ولا يخفى هذا من قوة فتدبر لانه بعيد العمل بما يدل عليه حديث اكتفى بذكر الحديث وان كان مقصوده اعم من الرواية والشهادة لان الشهادة تعرف بالمقايسة مع ان الكلام في الخبر والمخالف فيه اكثرهم يكفي الاطلاق في الجرح والتعديل اي كلما اطلق العادل في جرح شاهد او راوي او تعديلهما فهو كاف في حكم القاضي او المجتهد بمقتضى تعديله او جرحه ولا حاجة للقاضي او المجتهد في الحكم الى التفتيش عن سبب الجرح او التعديل او عليهما بالسبب وعلى هذا القياس ما من كلام قال لا بد من ذكر السبب بينهما او قال بالتفصيل وهذا من سوق الكلام في هذه المسائل وقد صرح بذلك عند نقل استدلال الشافعي حيث قال وكلامنا في المجتهد نقول بها الطلاق في محل الخلاف كان مدلسا اقول قوله القاضي دليله او كانه لو لم يكف الا طلاق في نظر الحاكم لكان لا جل انه يحتمل في نظره ان العدل او الجارح لم يعلما اسباب الجرح والتعديل فاشتبه عليهما الامر فيما ليس السبب سببا او الطلاق لا بد من تفتيش السبب ليعلم ان الامر ليس كذلك ولما كان هذا الاحتمال مرتفعا بسبب عدالة العادل لا يشهد من غير بصيرة فكان الاطلاق كافيا ورد عليه انا لا نسلم ان مانع كفاية الاطلاق في نظر الحاكم محض الاحتمال المذكور فان لهذا احتمالا آخر يمنع كفاية الاطلاق وهو ان الحاكم ان خرج الجارح بسبب خلاف ما يراه الحاكم جرحا بحسب رد روايته فلا بد من تفتيش السبب ليعلم ان الامر ليس كذلك فاجاب القاضي بان هذا الاحتمال ليس مرتفعا بعدالة العادل لا يطلق في محل الخلاف اذ الاطلاق في محل الخلاف قد ليس فكان الاطلاق ضمنيا ومانع الكفاية فصار حاصل استدلال القاضي بعد ذلك ان كل ما اطلق العادل في محل الخلاف

في الجرح او التعديل فما يكون اطلاقه على سبيل البصيرة مستندا الى سبب اتفاقي يكون اطلاقه
مطلقا كما مر للحاكم هذا كلام القاضي واما الجواب عن استدلاله فبمنع ان الاحتمال
الاخير مرتفع بالعدالة اذ لا يتم ان العادل لا يطلق في موضع الخلاف مستندا الى السبب
المذكور بين فظهر ان كلام القاضي بعد تنقيحه لا يخصص المدعى الى ما ادعاه وهو
ان كل اطلاق صادر من العادل كاف في حكم الحاكم بالعدالة عشافهي منه استناده على
ما قرر عنده ان اطلاق العادل انما هو مستند الى سبب اتفاقي مع البصيرة فيكون بعيدا عن
الريب موافقا لما نقل من القاضي عند تحرير الخلاف وبيان المذاهب وظهر بهذا ان الجواب
المذكور بقوله اجيب مطابق للاستدلال من القاضي وبالتتبع لاستدلاله الظاهر من هذا
عرفت ان قال المحشي الشيرازي ان ما ذكره في الشرح بقوله ان نقول ان دفع لما يلزم تخصيص الدليل
في مذهب القاضي وما نزع على ذلك الى آخر حاشيته من الاعتراضات انما نشأ من عدم فهم
الكلام والتعويل في تحصيل المرام على ما يتبادر منه لمن لم يتفطن من انتشار الكلام وعدم تعرضه
لجواب السؤال وباقي المفاسد التي يرد على ما فهمه من الكلام مما لا يخفى على المتأمل
وكيف ظنه بمثل هذه العلماء الاعلام تدبر ثم ما قال المحشي من ان كلامهم في هذا المقام
المجيب مبني على انه يجب في الرواية والشهادة ان يكون الشاهد والراوي عالما في مذهب الحاكم
والمجتهد لا يكون عدالته في مذهبه وقد علمت انه ان في خلال المقصد من اعتبار العدالة
ان لا يكون تفسير صحيح الظن بخبره ولا يهام منه ما يدل على ان سبب الدليل ان الكذب حرام
على جميع المذاهب انتهى فاقول هو خبط لا يليق صدوره عن مثله وبيان كلامهم في هذا
المجيب مبني على انه يجب في الشهادة والرواية ان يكون الشاهد والراوي عالما في نظر
الحاكم بمعنى انه يعتقد الحاكم ان هذا الراوي مثلا عدل معتبر في قبول الراوي عند الحاكم
سواء يرى الحاكم العدالة المعتبرة في قبول الرواية عدالة الراوي في مذهب الراوي او عدالة
حافظة الراوي على الحرام والحلال بمذهب الراوي او غيره فان المجتهدين خلافا في تعيين
العدالة والجرح المعتبرين في قبول الرواية وردها وهذا معنى ما يقولون انه قد اختلف في
اسباب الجرح والتعديل فانه كان يرى الحاكم العدالة المعتبرة هي العدالة التي مذهب الراوي

بالذي ذكرناه لا بد ان يثبت عدالة الراوي في مذهب الراوي عند الحاكم وان كان الحاكم
لا يكفي ذلك بل يراعاة العدالة المعتبرة هي العدالة التي المذهب باعتقاد الحاكم اي محافظة الراوي
على الحرام والحلال عند الحاكم ملا بد ان يثبت عند الحاكم عدالة الراوي في المذهب الحق عند
الحاكم وهذا المعنى حق صحيح لا شك في صحته فان الراوي ما لم يتصف بالعدالة المعتبرة
عنده اي ما يوجب الوثوق عنده او بالجرح المعتبر عنده لم يكن للعمل بمقتضى الرواية التي
اورد ها اجتهادا فان اعتبار العدالة بمعنى خلي فالراوي لا يجب انه باعتقاده يحصل
الوثوق بالشخص الا اذا كان متصفا بالعدالة بهذا المعنى المعتبرة عنده وان كان
الكذب حراما في مذهب الشخص فظهر ان العدالة التي في مذهب الراوي لا يفيد الا اذا
كانت العدالة المعتبرة عند الحاكم عدالة الراوي في مذهب وذلك لا يأتي ما هو في
هذا البحث من انه لا بد ان يكون الشاهد والراوي عالما في نظر الحاكم اي اعتقاد الحاكم
انه عدل بالعدالة المعتبرة وان كان هو العدالة التي مذهبه وترجح هذا الفاضل المحشي
ان العدالة المعتبرة الموثوقة هي عدالة الراوي في مذهبه فمن مقام احكام دخل المذهبا
فانوهم هذا المحشي من ان كلامهم في هذا البحث مبني على انه يجب ان يكون الراوي و
الشاهد عدلا في مذهب الحاكم مبني على محافظتهما على الحلال والحرام بمذهب الحاكم وكيف
محافظتهما على الحلال والحرام بمذهبهما وقد اشار في الحاشية السابقة واشار اليه ههنا
هذا على تأمل انا نذكر ان المقيد بمذهبه وان ارتكب ما هو حرام بمذهب الحاكم يحصل
الوثوق بقوله انا الكذب حرام في جميع المذاهب حاشى ان تأمل في نحو هذا كلامهم لكن توهم ان الكلام
مبني على هذا توهم فاسد بل انا هو مبني على ما عرفت فان من يرى انه ذكر السبب انما يراه
ليثبت عند الحاكم كون الراوي عادلا بالعدالة المعتبرة عند الحاكم وان لم يكن هي الحافظة
على ورع الحاكم فان العدالة المعتبرة تختلف فيها كما مر خلافا لما ذكره في قول الشارح اختلف
في اسباب الجرح والتعديل المراد منه الخلاف في تعيين العدالة والجرح المعتبرين في قبول
الحرام في المذهب هذا ثم لا يخفى ان قول المحشي ان كلامهم مبني على انه لا يكفي عدالة الراوي
او الشاهد في مذهب مبني على انه لا يكفي عدالة الراوي ان الشاهد في نظر

للجارح والعدالة كافٍ في جواب استدلال القاضي وغيره فانه بناء الكلام على ان العدالة للجارح وباسكوت السبب لايراه الحاكم سببا وهذا مستند الحديث عدالة الراوي في مذهبه الى هذا الكلام تمّ فان قلت فعلى هذا الحق ايضا بقي الكلام كما كان وتمسك مطالبة انه لابجب ان يثبت عند الحاكم ان الراوي او الشاهد عدل بالمعنى المعتبر للعدالة عند الحاكم بل لو ثبت عند الحاكم انه عادل باي معنى كان فله الاخذ بما لم يعلم المخالف بها العدالة كان كافيا للحاكم في الحكم اذ يحصل للحاكم رجحان لجواز الوثوق بقوله اذ الكاذب حرام على جميع المذاهب تمسك هذا جامع لمتخالف لعدالته كما يظهر بالتأمل اذ عبارة بعض الفضلاء ما نصه بعد ان من اعتبر عباراتهم بعض تحاقق في الراوي او الشاهد فانه لا يحصل الوثوق قوله الشخص الا اذا انتفى هذا المعنى الخاص وان كان الكذب حراما في مذهب الشخص على هذا الزعم لا يعلم احتراز هذا الشخص عن الكذب الا ان يعلم انتفاء هذا المعنى الخاص فظاهره انه ما لم يثبت عند الحاكم العدالة بالمعنى المعتبر عندهم لا يحصل الوثوق ولا يكفي العدالة بمعنى من المعاني وان كان الكذب حراما في جميع المذاهب انتهى

وثانيا بانه ربما لم يعرف الخلاف ولا يخطر بباله البصيرة الغائبة بالعدالة لا يأتي في ذلك فان علم العادل بالجرح الذي له حرجا موافق لأحد مذهب يكفي لحكمه بالجرح ولا يلتفت لخلاف احد واما ما ذكره الحسني الشيرازي من ان ذلك لا ينفع في دفع الاعتراض لانه اذا كان كذلك ينبغي ان يكون العدل مقلدا لمن لم يكن اجتهاده موافق لرأي الحاكم او المجتهدين هذا ما يتراءى للمجيب المجيب انتهى فانه قول العدل يوجب الظن اذا لم يعارضه ظن فان قول العدل العدل لا يوجب الا ظن ان الراوي او الشاهد عدل بالمعنى المذاهب في معنى العدالة وقد مرّ ان ذلك لا يكفي لو بحسان الرواية في نظر المجتهد بل لا بد ان يثبت عنده انه عدل بالعدالة المعتبرة عند الحاكم كما لا يستدل بانه لو لم يكفي بالاخلاق لما ثبت ما ثبت مع الشك بناء على الخلاف في تعيين العدالة والجرح المعتبرين تمام الكلام انه يجب ذكر السبب الا ان يعلم المجتهد والحاكم راي المعدل والجارح صحة العدالة والجرح بما ذكر او تقليدا لا حاجة لذكر السبب الا ان ينبغي هذا اذا ذكر السبب كما اذا قوله الحسني

الحسني الشيرازي من ان المدار بالسند المذكور في الاستدلال السند الحاصل بسبب الاجتهاد والاشتباه حتى يكون الجواب ان العدل الاحكيم ما لم يجزم بخلافه السند الحاصل باعتبار الخلاف في العدالة والا لم يكن الجواب مطابقا انتهى ومن تتبع الكتاب يزداد تتبع في تصحيح المسئلة فان للمستدل ان يقول الدليل كما قررنا فيسقط الجواب بتمامه في التعديل خاصة لا يبقى قوة الدليل المنقول من المتأخرين وجريانه في التعديل ليتم ضعف القول الذي نقل بتمامه بخلاف العالم فقد عرفت ان العلم لا ينفع مع الخلاف لا ينبغي ان يبقى الجزم على مذهبه فتدبر وقد عرفت المأخذ الثلاثة المأخذ بلفظ الجمع اي قد عرفت سبق كل من الاقوال فعليك الترجيح اذا المسئلة اجتهادية وان لم يرجح بها المعنى احد الاقوال لتكافؤ الادلة والاجوبة في نظرنا ولا التفات الى ما ذكر هنا من التكلفات والتعسفات منها حكم الحاكم التعديل والجرح طرحي في ظاهرة تزلة الاظهر وتركه كما ذكرنا هو محل النظر وان كان براءة شرطا من تعديل اتفاقا اقول لا يبعد ان هذا بناء على حكم الحاكم بعدالة الشخص لكن في كفاية ذلك في حكم حاكم اخر او على اجتهاد اخر تفصيل ورواية باعتبار ان هذا بمنزلة الشهادة من الحاكم الاول اذ المجتهد لا يحل له العدالة عدم كفاية ذلك باعتبار انه هذا فتوى منه فلا ينفع للمجتهد الاخر ولا الناس تقليده نظر والاقوى هو الثاني منه ثانيها ليس تعديلا اقول الظاهر سقايته لان الذهب المختار اي القول بالتفصيل يقتضي ان معنى هذا المذهب انه ليس بتعديل وان علم انه لا يروي الا عن عادل ويبعد ان يقول به احد والدليل المذكور لا يدل عليه هم كثيرهم الى ظاهر الفتوى كان احد منهم قبل اظهر الفتن قابل للتعديل والتجريح فان وقع شيء فلا في واحد منهم قبل والا في الحال عملا في بعد الفتن فان الداخلين من الطرفين غير مقبولين انتهى وان وقع تعديل ايضا كان المجروحين الطرفين غير معلوم وعدم قبول المجهول في الجملة لا تقبل الرفع فالتعديل لا ينفع باعتقاد هذا القائل واما تفسير الفتن هنا بفتنة عثمان او معوية فلم يعلم ان جعلنا ظهور الفتن غاية عدالتهم كما في سائر الشرائع فالمراد بالفتنة عثمان والاظهر ما الشرائع هنا وان جعلنا غاية كونهم كغيرهم كما في اللمع المحقق فالمراد فتنة معوية والاظهر ما

التنبيهات من الايات اوّل في دلالة الايات على عدالة الكل نظرا الى ظاهر الفاظها
الوسطية في كلا الوجهين يحق بالنظر العدالة المصطلح عليها فيما بين اهل الوسطية العدل
فانها هي العدالة بالمعنى اللغوي فلا ينفع في المقام وليت شعري ان الخاطبين في جعلنا
هم الصحابة خصوصا اذا كان المراد بالصحابة من رأى النبي ثم سلطانا ان مقتضى
المخاطب هذا يحكم بحق لان المراد اما كل المسلمين او كل المعاصرين واما من يجب
ولو لخطاب الخطاب ودون باقي المسلمين الموجودين فلا وجه لدلالة الآية ان يلتزم دخول
كل المسلمين في المخاطب الا لمخرجه الدليل ساير الصحابة خارج عن هذا الاجماع
واما الآية الثانية فلان الجزئية لا تدل على العدالة لجواز ان يكون آخر رذيلة
سيئة المخاطب بصيغة الجمع على العموم على الخلاف واما الآية الثالثة فلان المدح لا يدل
على العدالة مخصوصا على سبيل حاسة مع الخدشة ببعض الصحابة ومن الحديث
قوله ثم اصحابي كالنجوم اوّل بعد تسليم صحة الحديث لانهم ان الاقتداء عام في جميع الامة
فلعل المراد بالاقتداء في الاسلام واما الحديثين الاخيرين فلا يدلان الا على المدح وهو لا
يستلزم العدالة واما اليمين ما تحقق منهم بالتواتر فواتر ما ذكر من كل الصحابة
ثم والحق انه متواتر من بعضهم بقرائن ذلك فيحمل على الاجتهاد اقول من انصف من نفسه
ورجع الى كتب السير والتواريخ علم ان كل ما سد عنهم لا يمكن حمله كله على الاجتهاد بل العلم
اليقيني العادي حصل بان بعض ما صدر عنهم بالاكثرة على سبيل العناد مع الحق وابطاله
عدا ما لحق ان الصحابة لديه كثيرهم منهم العدالة وغيرهم قد نص العلامة الثقة الثبت في
غير موضع على القاصد حيث قال ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه
المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة اشقالا يدل ظاهرا على ان بعضهم قد خرج
عن طريق الحق وسلك هذا الظلم الفسق وكان الباعث عليه الحقد والعناد والحسد والعناد
وطلب الملك والرياسات والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل اصحاب معصوما ولا كل
من لقي النبي ﷺ بالخير سوى الا ان العدل يحسن ظنه بهم باصحاب الرسول ذكر ذلك العلامة
وتاب بلات هما يليق وذهبوا الى انهم محقون ولون عما يوجب التضليل والتفسيق سوى

اعقابنا المسلمين من الرجوع والضلال الذي حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار المبشرين
بالنار سوى قليل القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل البيت في الظهور بحيث
لا يحتمل الاخفاء ومن الشهادة بحيث لا يخفى على الاذكياء ويكاد ينهد به جبال الجبابرة ويكي
له من في الارض والسماء وينهدم من مسه الجبال وتتشق من الخضوع بقي سوء عمل اكثر
النهود ومن الذهول فلسفة اقعد على من باشر او رضي او سعى والعقاب الاخروي اشد وابقى
انتهى وان امكن ابقاء على ما تقدم اوّل الكتاب على ما تقدم لاختصوصية له بلفظ الصحابة
ثم واما الصحابي بما ذكر المنسبة المخصوص في العرف باصحاب النبي فلا اقول بكون ان بقي
لما ثبت ان المعنى اللغوي هو القدر المشترك لا اصل له ثم نقل الى معنى آخر بالظن ان الصحابة
المخصوص باصحاب النبي ذلك وجواب ان هذا انما يكون اذا لم يثبت عرف عام وانى بالخصم
ادعى العرف الخاص لكن على هذا كان على الخصم اثبات العرف الخاص فالاستدلال قوي
سالم بثبت العرف الخاص ولم يثبت منافي الصحابي اوّل الكلام آخر في العرف
بين اصحاب الحديث منلا واصحاب النبي في فهم الملازمة ثم واما ما ذكر الخصم الشراكي
من انه لم يتبين من الشرع لفظ اجوبة المستدل على دليل الخصم اكتفاء بما سبقه بقي لنا وجه
اذ بعد ذلك ليسهل الجواب انتهى واقول ليت شعري من كلام الشراكي اختار مذهب من شرط
طول العصبة حتى يلزم عليه دفع اجوبة المستدل على دليل الخصم اكتفاء بما سبقه ومن اوجب
الخصم ولا يخفى على ان دفع دليل ما من الخصم ليفيد ثم الثاني ثم قول الفقهاء ان هذا
المنع في المعنى الاصطلاحي كما تقرر والمختار هو المذهب الثاني مدعواه العدالة بمعنى ظاهر
اي دعواه يستصدق ظاهر الامر بادل ما اللام في قوله لعدالة لام التعليل لا الصلة كما
لفظ دعوى دعوى العدالة الواقعة في عبارة المحشي الشيرازي في قوله هذا الصواب
ه تشعر بان جزء المدلول في ضمن دعوى العدالة لم تفسر بعدم القطع وليس كل سهو من قطع
الناسخ والمناسب بالمقام في بيان دعوى الصحابة بالصلاح ان يقول ان بقي ما هو متهم فيه فتم
ثم اقول قوله ظاهر الاحتياط الثالث ان كونه متهما انما يناني قطعية تصديق دعواه لا ظنيته
فمن رد القول من قال لا يقبل دعواه واشار الى دفع ما هو منشاء توهمه ولا يدل

لعلي

على انه لو لم يكن متمما يفيد جزم القطع مستفاد مما ورده الحصني الشيرازي مع توجيهه الذي
لا يخفى به من له طبع سليم فخبر الواحد اما في وجوب العمل بالجزء الواحد اما
خبر آخر بطريق مطابق لاستاذه اي خبر عدل واحد كما صرح به في الاحكام ويكفي بطريق
التي بين لكن لابد اراد هذا المعنى حتى يكون استشهادا للعدد في الجملة بما تقبل الشهادة
العدد وان كان بطريق البداية تقديرين والاصوب ان يقال اما اولا فلما اكثرها
انه لا يخفى عدم جريان الجواب الثاني عن الاعتراض الثاني وهو قوله وايضا فلا يخرج بما
ما ذكرتم من كون خبر الواحد وقد تبادر من ذلك ضعيف لما علمت من الكلام الشيرازي بعد
بالجزء الكذائي ثم فيقبل الولد ما للوالد قوله اللام الاول للاختصاص والثاني للانتفاع
على قياس العبارة الثانية فان لفظ على مقابل اللام الانتفاع فيها فانا لا نسلم في الكلام ولا
باعث على ان اللام الاولى للانتفاع كاحتمال الحصني الشيرازي حتى يكون الكلام في باب
القلب ثم لعموم حكم الحديث اي حكم الرواية بمادة فلا يضيق بواحد معين حتى يكون
المحبة والعداوة متوقفتين فيه فلا يمكن تحقق المحبة والعداوة لشخص واحد ما هي مغفرة لعامة الناس
ولا يخفى انه لا يتم هذا فيما كانت الرواية مخصوصة بشخص كما اذا كان سببها او غرضها التخصيص
حاصل لكن هذا نادر ويمكن ان يقال ان بذل الرغبة الخاصة ليثبت حكم عام وهو وجوب
حكم الناس بمقتضاه من المدح والذم واعتقادهم به ثم فيه ان ربما يكون في مثل هذا
الشهادة لبعض ثم لا يخفى انه قد مر سابقا عدم اشتراط المذكورة وعدم القرابة والعداوة في الشهادة
فما عاد تمام التفصيل ومنها الاكثار فلا خير لا كثار الا كثار في سلم الحديث
لقوله ثم نضر الله امرأ سمع منا حديثا فحفظه فوعاه كما في رواية اخرى من حمل
منه قال الحصني الشيرازي يمكن اجراؤه في غير المذكور اي من الشروط المذكورة وذلك
لانه على المدح بالوسع المشعر بتعليته الى آخر ما قال الا ان يقال ان كان الاستدلال من الحديث
من هذا الوجه لا يتم بناء على المقدمة السابقة فضلا عن باقي الامور المذكورة اذ غاية ما ذكر عدم
المدوح في الحديث في افراده اي كل من حفظ الحديث عنه عن رواه او كما حفظ ملازما
ونقصان وعلى تقدير تسليم ان المدح بتعليته يقتضي وجوب العمل بقول المدوح فلا يدان يعلم

الراوي من جملة افراد المدوح اي بحيث حفظ وروى كما حفظ فلعل الحصني منع امتناع
عن الفقيه بذلك الوصف وقال الاعتماد على حفظ فقط كما هو بديهي فان يكون فقيها و
وروده المنفي باقي الشرائط مثل عدم الفسق والعداوة والبصر اظهر فانه الاعتماد
على العدد انما يقبل كما سمع في حق العدد وكذا الباقي ودعوى العلم بعدم سلامة
في الاعتماد لو سمع ممكن في المقام وكان التشبث الحديث لغو اتم فظهر ان اثبات
العموم في قوله امرأ سمع لا يصح له ثم اقول ويمكن ان يبنى التشبث بالحديث لا يتأتى ان يقال لفظ
البتر كما هو بالزيادة ونقصان كما في الرواية اذ به كانت مناقشة الحصني في هذا
انه قد يعلم ان الراوي لا يبالي ان يعلم معنى الحديث لئلا يقول في غير ما هو مراده والحديث
ولذلك اعتبر له بالفقه والعربية ومعنى الحديث فاذا ثبت بالحديث المذكور ان
نقل اللفظ كما هو كاف ثبتنا انه لا يشترط هذه الثلثة لظهور انه اراد من الحث حفظ
اللفظ كما هو وان اهل العجم ممن لا يعرف العربي انما هو العوام يحفظون القرآن وغيرهم من
العبارات العربية ولا يخفى انه لا يجري مثل هذا الكلام في باقي الشروط السابقة هذا
واعلم ان صاحب الاحكام وكذا العلامة في النهاية نقل الحديث المذكور بسياق آخر
وهي نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وادها كما وعاها فرب حامل فقه ليس بفقيه
على هذا وجه الاستدلال ظاهر نعم ورد الرواية على الرواية وان لم يكن فقيها والم يكن
مقبول القول لما كان كذلك كان محل الاستدلال الجزء الاخير من الحديث وفيه منع لنزاع
اليه اولا ثم اقول في المقام بعد كلام وهو ان المعتبر في الحديث النقل بالمعنى كما هو
فيجوز في كل حديث رواه احد انه نقله بالمعنى فلم يكن فيها ما بالعربية ومعنى الحث
لا يحصل الاعتماد على روايته فيجوز النقل بالمعنى مع عدم اشتراط هذه الامور في القبول
على الكمال الا ان يقال عدم التنبيه من ان ينقل الحديث بالمعنى فيجوز ان يكون فيها ما لم
بالفقيه ما دام لم يعلم تفاهته لفقيه يعتمد على حديثه لانه ان لم يكن فقيها كان حديثه المروي
بعينه لفظ النبي والمكان فيها فلا كلام ثم الاعتماد على خبره اي على خبر الفقيه وهو لا يكفي
المراد بعدم انتفاء القياس عند من اعتبره عدم مخالفته اذ لم يذهب احد الى انه لا بد في كل خبر من وجود

٢٧٦

قياسي وبالجملة فينبغي ان يقول على هذا لم يجمع الصحابة قال الصفي الهندي انما قلنا هذا بناء على ان الظاهر من حال الصحابي ان لا يروي من غير الصحابي اقول هذا المنع ثم البطلان ويكفي في رد المتن بوجه لا يحتاج الى هذا البناء ويبقى معنى الكلام ان قوله هذه الرواية مبنية على ان الله لم يجمع الصحابة سهو لجواز ان كان جميع الصحابة عدولا لكان الراوي المذكور غير صحابي فلا يحرم وصف الفعل من النفي الا ان سمع من النبي او سمع من عدل سمع من النبي فيكون مقبولا وان لم يكن الصحابة عدولا ولم يعلم بما انه هذا الراوي صحابي المعين وعن انه يحتمل صحابيته هل يقبل روايته ام لا وحق من بحث واستقصى ولم يعلم بالتتبع فيه فانه خلاف ظاهر الكلام فان عدالة الراوي شرط احترازي لا بد منه وهذا الجواب لكلام فيه ثم لا يخفى ان ما ذكره المحشي في جواب قول القاضي لا يدفع به مذهب بل انما يدفع به هذا البناء وهو ممنوع بل مذهب المعتمد فانه قال حملا على انه سمع منه تعم وكون الراوي عدلا لا يجزم الا اذا كان الناقل عدلا لا ينفع في انه سمع منه تعم ويمكن ان يقال في دفع كلام القاضي ان الظاهر من كلام الصحابي اذا قال انه تعم قال هو المسلم بلا واسطة والاحتمال الاخر لا ينافي الظهور لان قوله ذلك الظهور لان قوله ذلك اي سمعية امر كذا بان يكون ذلك مفعول القول ويمكن ان يكون ذلك اسناد الحاصل القول وبالجملة وحاصل الكلام ان هذا القول ظاهر ذلك الا انه في تحقق الامر والنفي بحسب جزم الصحابي والعادل لا يجزم بوقوع شيء غالبا الا اذا علم وقوعه فالظن وقوع الامر والنفي وعلى هذا كان قوله ذلك ظاهر في تحقق كونه امرا مقدمة من مقدمات الدليل والعمل لا يجزم بشيء الخ مقدمة اخرى كما هو القاعدة من العطف والذلك قد ما تحقق الامر والنفي بحسب جزم الصحابي حق بربط المقدمتين ولي احدنا التحقق في الواقع لابد ان تاخذ قوله والعمل لا يجزم دليلا عليه فالمناسب بالواو لفظة اذ كما لا يخفى اعتقدا ما يسمعه صيغة الخ سواء كان اعتقاده من الصيغة المسموعة امرا باعتبار انه على ان الصيغة المذكورة صيغة امر باعتبار ان الصيغة صيغة هذا الامر بالاستدلال له والنهي بعكس ذلك وكاد يخ معنى قوله لكثرة الخلاف فيه كثرة الطالبين والوهم فيما سمعه باعتبار استنباط الامر والنهي او كثرة الخلاف والوهم في كلا

والنهي باعتبار استنباطه من الاشياء ويظهر من هذا وجه صحة التمثيل بقوله كنت بعتقدا الخ وجعل في كتاب الاحكام اعتقاد الامر والنهي من الصيغة المسموعة وفسر ذلك على انه حمل الاعتقاد من الصيغة بالقسم الاول مما ذكرناه وهو ضعيف ولا يلائم امرا ونهيا فلا يلائم العمل بمقتضى هذه الرواية لتجويز ان استنباط الصحابي الامر والنهي على خلاف ما هو الحق باعتقاده بعيد منهم اما لان الجزم في محل الخلاف يوهم التدليس وهو بعيد منهم وان لم يقصد وان ذلك فجزمهم اما ان يكون امرا ونهيا اتفاقا فيكون حجة واما لان الصحابة كانوا ماهرين بأوضاع اللغة وحجية الاستنباط انما يعتد في نظر المجتهد ان استنباط الصحابي على خلاف ما هو الحق عنده بناء على انه من اهل الزيد نظن كل مجتهد ان استنباط الصحابي موافق لما هو الحق باعتقاده فكان رواية حجة عنده فتكتب ولا يخفى ان كل ذلك مبني على اتصاف الصحابة باعلى درجات الكمال وقد عرفت سابقا فالاكثر على انه حجة اي حجة من حيث انه رواية عن النبي فانه ظاهر من اداة الاستثناء هو النفي وح كان المخصص هو الباقي لهذا المعنى فلو ذكر في استدلال الخصم بعين الاحتمال الباقي لا يبقى في الحجية لاختصاصه حينئذ لان مقصوده نفي الحجية من هذه الجهة على ان بعض الاحتمالات المذكورة يبقى الحجية بالجملة كاحتمال ان مراد الصحابي ما يعين الائمة فانه لا يعين حجة وقد يتم اقول ما نقل عن القاضي سابقا من انه تردد بين ان يكون سمعه منه او من بعض من يرويه فانه فيهما بالطريق الاولى لان لفظ قال امر من امرا ونهيا فالابتناء على عدالة الاصحاب وما يتفرع عليها يجوز ههنا كما ذكر سابقا فتأمل الظاهر في تحقق السنة من النبي ذكر هذا بيانا وايضاحا لما ذهب اكثر الاصوليين اذ هو ههنا في صدد تحرير الخلاف وقد ما الاستدلال بعد تحرير الخلاف فنفي ان اكثر على انه حجة باعتبار ظهوره في الانتساب الى النبي والخصم يذكر ذلك وهذا البيان لاجل انه لا يتوهم ان الكلام في الحجية بأي معنى كانت والخصم ينكرها ثم بعد تحرير الخلاف قال لنا وله ما تقدم اي لنا في اثبات الحجية بالاعتبار المذكور ما تقدم في المسئلة السابقة من تبادر ذلك مع كونه مختصا بشخص عرفا فان احتمال مزيد لغة وان نفى الحجية بالاعتبار المذكور ما تقدم والمنع

كلام الصفي الشارح الى هنا ثم او سماعه اياه كما يأتي وهي عند المناولة لغة العلماء و
عرفا ان يقول الشيخ خذ هذا الكتاب وحدث به عني فقد سمعته او اشار الى كتاب
معين وقال مثلا فان قال الفقيه الى مجرد المناولة دون لفظ الاجازة وما نحن فيه
كما سيأتي اذ ليس فيما سيأتي ما يدل على التسويغ المذكور ولا على صحة الحديث بشيء فضلا وان
الفظ ما صحي للمناولة فهو زيادة تكلف احدثه بعض المحدثين بلا مزيد او كتابته
اليه بأمره اي كتابة الشيخ اليه ان سمعت هذا الحديث او قال رسول الله كذا او
او حدثني كذا او ما شاكل من العبارات صح كتابة لفظ الحديث سواء عقبه بكتابة الكاف
ام لا لكن في مستند به ما هو بدون كتابة الكاف خلاف وبالجملة لا فرق في الكتابة من كتابة
ما يحدث به اي الحديث كما صرح به الذهبي وكتابته ما يدل على انه سمعه فاذكر الصفي الشيرازي
ان صون الكتابة ان يكتب لي اجزت لك ان تروي عني ما في هذا الكتاب او ما صح عندك
انه من مسموعاتي فليس معنى الكلام الكتابة التي هي احد وجوه المسند اتصل مقابل ارجاء
بل هو اجازة مكتوبة يظهر جميع ما ذكرناه من النهاية وسائر كتب الاصول والدراية
اجزت فلانا ان يروي عني كذا او قال لفظ كذا اشار الى كل عبارة عبر بها عن الحديث بدون
ذكر عبارة اصل الحديث كان يقول سئل اجزت لك ان تروي عني حديث الغدير او حديث
المنزلة او شاكل كتاب التهذيب او ساعي صحيح البخاري والمراد بما صح عندك انه من شيخي
معين من المذكورات بل كل ما ثبت عندك انه من مسموعاتي فلان يرويه عني وظاهر ان
هذا غير راجع الى ما مضى من الاقسام السابقة كيف ولو كان مسماه ما يرجع الى احد الاقسام
السابقة كان اقوى من الاقسام المذكورة لانه يجتمع فيه القراءة مع الاجازة وليس كيف
يصح الحلاف في صحة الجزم وحدثني بها ظهر ان الترديدات التي ذكرها الصفي الشيرازي
من سئال الميم كالابهام في المراد منه اذ ليس كذلك وان كان هو الاجتناب لغة
اقول ضمير هو راجع الى الابناء فمعنى الكلام ان قال الشيخ في سؤال الاجازة ابناء الحديث عني
وليس اجتناب اعم وان كان الابناء بمعنى الاجتناب لكنه شاع استعمال انه في ما يتوهم انه كان الابناء
بين الاجتناب في اللغة فكيف يكون معنى ابناء في دون اجزت فارفع هذا القيل المتوهم بانه

وعلى ما ذكرناه لا يرد ان دليل المذهب المختار مذكور هيهنا بعينه لانه مذكور ثمة بلا وجه
لم الترك الى سابقه والعذر بعدم وضوح المكرار كما هو المقطوع به في السارق في النصف
القليل العديم الطعم وهي كما بانه عن قلته عن ضابط القطع وهو ربع دينار على مذهب اكثر
الامة فانه ادعى الجماعة وانه حجة اعتمد عليه ابن الكلام في طرق الرواية فالحجية باعتبار
الاجماع لا دخل لها هيهنا وقد بين جبران الاجماع لا يدل على مستند والا لم من الصحابة ان
اجماعهم لاحد حديث سمعوا من النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذ لو كان استنادهم الى الكتاب
كان مستندهم معلوما ايضا على ان القرآن لا يحتمل بالجد دون الخ وح لا حاجة في
الاستدلال الى اجماعهم المنقول بقول الصحابي كما نفعل او كانوا يفعلون نور الكلام على تقدير
الاحتجاج وكذا استنادهم الى القياس واما الام من الجمع المضيفة تقييد فيقال ان القرآن
مستندهم الرواية فقولهم كنا نفعل او كانوا يفعلون بدل سابوا سطة على الرواية هذا و
لا يخفى ضعف هذا الاستدلال فتأمل فيه وهذا الطريق نلخ اقوال الظنية هيهنا اثنا عشر
احدها باعتبار ولا زم كلام الصحابي على وقوع الاجماع فانه ظاهر فيه لا نص والثاني بناء على
ان النقل احادي وح فيمكن ان يكون قول الشيخ اشار الى الكل منها ويمكن ان يكون اشارة الى
الاول فقط بناء على ان الكلام في الضعف والقوة باعتبار طرق الرواية لا المراوي فظاهر
ذكر الصفي الشيرازي بقوله ليتم المروي نظم الحق وعلى تقدير قطعية الطريق يكون الخامس
اما عين كلام الشيخ وفي ضمير والتشبيه الجزء الواحد لنفي قاطع باعتبار ظنية الطريق
لا يستلزم ان المراد بظنية الطريق ما يلحق فيه ما هو المراد فتأمل او التشبيه باعتبار قطعية
الطريق مطلقا فيمكن ان يكون قول الصحابي كنا نفعل او كانوا يفعلون على تقدير
الضمير الى الجميع ليتم لا يقتضي ان الكل يباشر فعل الفعل بل ربما عبر عن شيوع الفعل و
عدم الانكار من احد بفعل الجميع بل الظاهر ان في بعض الاحوال كانوا يقطعون
يد السارق بالمال الخطير فان القرآن الجميع لا يباشر القطع بل ربما فعل ذلك ما يعلمه دون الانكار
من احد وعبر عن هذا بفعل الجميع فكان هذا الجماعة ساكتة فتأمل على تقدير قطعية الطريق
من الجهات المذكورة فيمكن الخلاف باعتبار ان منقولة الفعل قطعيا بل ظنيا ويمكن ان يكون

بانه وان كان عينا في اللغة لكنه غير مستعمل في معناه اللغوي بل معناه العرفي فان
الانباء يستعمل في العرف في الاذان والاعلام بخلاف الاخبار فتوهم ان مذهبي رجح
المسلك الثاني ضعيف صوت الاحياء كالصوت الذي هو اسم لما تقدم انباء فخرج عن
قانون الاستقامة ومعقل عن طريق الكلام والآن المحقق الشيرازي توهم كان حمله
لذلك مقتضى لبيان مسلك الاختيار على مثل الشيخ فيهما ثم لا يخفى لفظ السكوت الواقع
منقى هذه الحاشية لا ان يتأمل في الحاشية بالاحياء فان ما يلحق به هيهنا انباء
او اخبارا ناهو بيان الشيخ في الاحياء لا سكوت الشيخ نعم يمكن ان يكون القرائن على
الشيخ مع سكوته تكلمه نقل هذا العباق من ذلك المقام ونقل بن اصطلاح لفظ السكوت
واقعا سلم بالحقيقة مثل اهل بلدة كذا اي بحيث يدخل في الاحياء من لم يكن موجودا
في هذا البلد حين وجود بعد ذلك بمدة او ابناء في هذا البلد او كان المراد هو الموجودين
في ذلك العصر في ذلك البلد لم يكن او لحسب المنع من جميع الامة الموجودين في ذلك
العصر في جميع البلاد ثم ان العلامة الاصبهاني وعلى الاصبهاني العلم الظاهر ان مراده بالعلامة المذكور
من احياء الشيخ والشيخ العلامة فسر بالشيخ الطوسي وحينئذ لكن ما ذكره الشيخ
المحقق المتقي لبعد من براهما نعلى بقوله من يدل وما ذلك الا الاحياء نعم
الفقيه الاحياء المرسل في وصول حديثه المكتوب الى المرسل اليه قال المحقق الشيرازي هذا
الصحيح والحق في المسألة والكتابة اقوله وحقيقة الكتابة على ما فسره الكتابة هذا المحقق
لا يتصور ان لا يكتب هيهنا الاحياء وهو فسر الكتابة به نعم اذا قال احدثني فقد
كذب اعاذنا نقل الراوي في صوت الاحياء الحديث اي بان كانت فقد كذب لفظ
حدثني كتابة عن نقل الراوي الحديث من الشيخ ولا يبعد ان يكون المعنى كذب بخصوص لفظ حدثني
بل المراد ان نقل الحديث مطلقا في صوت الاحياء كذب اذ لم ينقل ولم يحدث الشيخ نعم الحاكي
ما جاب بانه نقل وحدث ضمنا وان لم يحدث صريحا فظهر ما قوينا ان ما يقتضي سياق الكلام
من انه دليل على نفي جواز الاحياء مطلقا كالدليل الناطق صحيح منطبق عليه وحينئذ لا يبقى
صحة لفظ ناس كالتوهم المحقق الشيرازي ينبغي بان المراد ما ذكر بالقول الثاني لحزن الجواب

فانه لم يجد فيه صريح الرواية عنه ثم نقلوا عنه احاديث في وقايع متحدة بالمعاني مختلفة
الالفاظ مختلفة صفة فالوقايع وقوله بالفاظ مستلهمة بنقل الحديث على المعنى انه قوله ان
الصحابة نقلوا منهم احاديث بالفاظ مختلفة تفكيرة من الوقايع المختلفة اي يكون الواقعة
التي حكاها كل واحد من الناقلين تجتمع مع الواقعة التي حكاها الاخر وفي الحاصل ان اي
الواقعة الواحدة المكررة مع تغاير في البين مثلا هي بعينها حكيت الجميع مع انهم نقلوا
تلك الواقعة الواحدة بالفاظ مختلفة والذي قالوه واحد منها انباء على تواتر ان مقصد
نقل امر واحد بعينه تلك الاحاديث التي بالفاظ المختلفة لا يكون الا سوى واحد منها مثلا
باللفظ لو كان وكان الباقي نقلا بالمعنى فعلما ونكرر هذا في الوقايع مرة بعد مرة وما يكاد
احد يفضل اجماعا على هذا هو الموافق لتقرير الاصوليين كما يعلم من مراجع عباق النهاية فقد
مر منا ما ذكره ان ما ذكره المحقق الشيرازي من سجل مفهوم صفة للاحاديث خروج عن
الصالح والمتوهم بما اجبنا به غير صحيح لبقية ان ثبات ان ما تقدم من واحد بان الاصل
عدم الزيادة بيان في قوله حتما اذ الاصل لا يفيد القطع ثم قال دام ظله كذا ونحوه
اي قال كذا قال المحقق الشيرازي يمكن ان يقول الخصم هذا لا اعلمنا اذ لو كفى النقل بالمعنى
يكفي قوله كذا ولا يحتاج الى قوله ونحو كذا والجواب ان ذكر لئلا يتوهم ان ذلك لفظ النبي
لكن رفع ذلك التوهم ليس بواجب حتى يحتج بالنقل بالمعنى بالاستدلال بان المروي ليس
مما يتوهم انه قوله فلا يجب هذا الاحتمال وان رفع دليل الخصم لا انه بقي المنع على دليل المحتج
بانه لعل ذكر لوجوب رعاية لفظ الحديث لكن لا يثبت هذا جواز نقل الحديث
بالمعنى مطلقا بل وجوب الاستمرار او نقول يحتمل وجوب ذكر لفظه ثم ان كان بطريق التردد
كما في هذه الرواية فلا يثبت العلم ثم تفسير بالقرينة او لعله الجواب ثم ان مراده بالعربية
والفارسية نقل الحديث بالفارسية او العربية لا تفسره وتفسيره بما هو المتبادر
من لفظ التفسير فانه ظاهر صارح وخارج عن محل النزاع بين اجماعا بالعربية والفارسية
وبما انقلب بما هو المعنى والاعم بالنقل بالمعنى فالاقوال المتقدم لجواز ان خطاء الناقل وعدم
انه ما يمكن به الخطاء لكن اجتهاد يا لا يجوز فيه النقل بالمعنى فتأمل والخلاف فيما يكون

تطلع الدلالة على المعنى المراد ولا يقع الخطأ فيرجع حاصل النقل بالمعنى الى ما هو المقصد بالطلب
قطعا انتهى مقرر اسماه وقد نبه على هذا الحديث على جواز النقل بالمعنى هذه قضية محققة
نقل الالفاظ المختلفة فيكون نقلا بالمعنى منضما هو ورجاله اسبع من حدثنا وسمع
معنا الى وجب حاصل فقد الى من هو افقه منه وحاصل فقه ولعين بفقيه ويزيد فلان
وغيره نظر فيه فان من نقل بالمعنى اداه كما سمعه اقول وح كان المقصد من قول وجب
حاصل فقد الى من هو افقه استنباط ربما استنبط منه الافقه بعض الاحكام الذي لم يستنبط
منه الاحكام الحامل وان كان حاصلا للمعنى ايضا يحتج بذلك يرد قوله الى الاحتمال المتصور
الحديث اي لاجل ان لا يكون النقل بالمعنى جوزا من جانب الشارع والا لزم الاحتمال باطل الفقه
من الحديث في الواقع لانه يبنى على تقدير وقوع النقل بالمعنى مكررا ان يغير المعنى بالكلية
وان لم يغلب الناقلون بالتغيير في تبليغهم او لا يصل الى العباد في بعض الصور الحكم الشرعي
الذي هو مقصد الشارع بل يصل خلافه وهو يخالف لغرض الارسال والتبليغ ولا يخفى انه
ان هذا انما ينشأ من تجويز النقل بالمعنى فان المجتهد الذي يصل اليه هذا المعنى المنقول
الفاسد يكون مخطئا وح من حيث اصل النقل حيث يجوز النقل بالمعنى لا من حيث اجتهاده
بخلاف ما لو منع الا عن نقل اللفظ بعينه فانه لو اخطأ في الاستنباط منه فهو من حيث اجتهاده
لا من حيث عدم تبليغ ما هو المقصد اليه والجواب ان النقل بالمعنى انما يجوز فلا يكون التغيير
في النقل اصلا باعتبار ان الناقل بالمعنى لا يجوز نقله احيانا لا يقطع بان معناه وذلك
فلا يزيل في مواضع الخلاف والاشتباه وقد صرح الامام الرازي بالاعتذار في المحصول
حيث قدر النزاع في ذلك وخص مذهب من قال بالجواز بما اذا كان الراوي الفهم
قاطعا بانه ادى معنى اللفظ الذي سمعه ولا شك ان بعد قطع العارف بمواقع الالفاظ
بان معنى اللفظ ذلك كان مخطأ بعيدا قطعا ظهر ان فرض تغيير ما في كلام مما لا يعتنى
في محل النزاع الاستدلال بمقتضى الحديث اما رابعا لا يلزم تقليد من عمل بذلك الحديث لان
التقليد انما يكون في اجتهاديات لا في القطعيات الكن تلك سابقا وجد مثل ذلك ثم في المقام
لا بد كلام من التنبيه عليه وهو انه بعد تسليم مشروعية النقل بالمعنى وعدم اهمال

النقل المعوام لا وهل يقع هذا على ذلك ام لا نقول قد مر ان من يجوز النقل بالمعنى انما
يجوز اذا كان الناقل العارف قاطعا بكونه مطابقا للحديث عاد او قع نقل المعوض عاد ول
فلا يقع الكلام لان بلا ريب لا يجوز ابتداء وح نقول ان كان مذهب من ذكر العمل بجواز
ذلك فلا شك في وجوب العمل به بناء على الحجية كما نحن بينا بل ريب وان قصور في النقل بل
واما لو كان مذهب العمل بجواز ذلك بخصوص الحديث المذكور فلا بناء على الحجية المذكورة بناء على ان
من نقل انما نقل بعد القطع المذكور وان فعل لم يكن مشروعا على نعم يراد العمل في محل
عدم علمه به بناء على قصوره وقع في الطريق بزعمه والا لما يخفى من وقوع مثله من هذا
حكم الحديث الذي لا يعلم انه منقول بالمعنى او باللفظ كاكثر الاحاديث في ظل الكثرة
ولا يلزم مما تقدم تحتم بزاحد ذلك انه لم يكن واقعا في نظر اذ يعلم ان المجوزين كثيرون
قبله ومعهم فلا تهم لا يعلم بذلك الحديث لان احدهما كاذب قطعا من غير تعيين من
كلا هما في طريق الحديث يكون الكاذب القطعي في طريقه فلا يعمل به بمقتضى هذا
اكثر المتاخرين على سقوط هذا الحديث وفيه نظر اذ تكذيب الاصل الفرع انما يقتضي
كذب احدهما قطعا حال التكذيب بحال الرواية بجواز ان يكون الفرع صادقا في تمام
الرواية في الاصل حال كون الاصل حين هذا التكذيب لا حين الرواية وكذا انه
لا يغير طريان الكذب ح بقول الرواية التي سمعت منه حالة العدالة السابقة العلوم
عكم الاستصحاب بتبلي ظهور الصدق والحاصل انه لا يلزم من كون احدهما في طريق الرواية
كون الكاذب القطعي في الطريق لانهما معا انما يكونان في الطريق حال كونهما على حالة
وهو العدالة المستصحبة منهما الى حال ما حال التكذيب الذي منهما كاذب قطعي جزما
نعم لا يتوهم ان احتمال كون الفرع هو الكاذب يغير الرواية عن التوقف عن العمل مرجح متصلا
هذا الكلام بعد مضي احتمال المذكور بناء على عدم رفع اليقين بالشك حتى انه لو رفع
احدهما وحدثا بعد هذه المواضعة في رواية لا يضر بالرواية وسيجيء هذا ويمكن
تصحيح هذا الاستدلال في بعض الصور النادرة وهي ان لا يجتمع عادة الصدق الذي
وقع قطعا حال التكذيب مع الوثوق على الرواية التي كلاهما سمعا منها حال الرواية

التي كلاهما معا بها سال الرواية توجب الزيادة وانما المغير الرواية نحو وحتى يطهرن وحتى يغتسلن و
لا يخفى بعد ذلك ومخالفة لحكم الاستصحاب فتدبر والحق في الاستدلال ما ذكره الامام
في المحصول ان يزيد قول الشيخ القاطع تبكذيب الراوي مندوح رواية العدل الفقيه عنه
منزلة الجزم بمتعارضين على الشاقي واذا اتفق ذلك فقد يقضي الحال الى سقوط الاحتجاج
بالرواية الا ان يكون هناك مرجح من خارج من الاعدلية والاكثرية ونحو ذلك من
المرجحات ثم لا يبعد ان يقال ان مستند الخطاء الى الاصل اولى من نسبته الى القطع عن
اشتباه ما لم يسع ما سمع الا بعد من اشتباه المذكور بما لم يذكر فانه كثيرا ما تقضي كما
في المسئلة الاتية لكن هذا القول ههنا اضعف جدا التدبر ولا يقدح في عدالته
وغايته انه لو قيل مع كل واحد وحدث في طريق رواية لا يحصل بذلك قدح في الرواية
وهذا موافق لقواعد الاصوليين لكن العمل مع الراويين اللذين في طريق كل منهما
منها واحد منها لا يخلو من اشكال التدبر كما لو مات او جن فان عدم تذكره دون
ذلك حمله الامدي ونحوه على الاصوليين وليلا اقتراحيا يستقل بالرد على هذا الفاضل ولا يخفى
ضعفه فانه لا فرق ان عدم التذكر دون الموت والجنون فان عدم العلم التذكر يجري
مجرى الظن بعدم وقوع الرواية ان كانت مضبوطة بخلاف الموت والجنون فانه لا يدل
اصلا على عدمها ولذلك لا يضر موت شاهد الاصل او جنونه بشهادة الفرع بخلاف
عدم تذكره هذا ولا حاجة الى ما ذكره جعل القدح والمعارضة من قبيل الدليل الاول لا دليلا
مستقلا وان كان في تاييده فائدة تامة سهيل بن صالح عن ابيه الخ اقول الاولى
طرح هذه الابتداء والاكتفاء بقولنا روى سهيل عن ابيه الخ الحاجة الكلام لان
في المسئلة ما اذا روى عن احد وقال هو لم ادر ولم نعلم انه كبا الحال هل يسقط
الراوي عن درجة الاعتبار او يعتبر مناسب المقام فتدبر انما دليل على الوقف
ولا دليل فيه على وجوب العمل به قال المحسني التبريزي يمكن تصويره بفرضين احدهما
ان ذلك الواجب لم يكن عليه احد وقضاء واجبا عاسكوتيا وثانيهما ان من قال بالجواز
والوقوع كان قائلا بالوجوب كما في وجوب العمل بخبر الواحد وحاصله ان جواز العمل

لما سلم بجماعة عليه كان حقا والجواز لا ينفك عن الوجوب بالاجماع ثبت وجوب العمل من باب
فتدبر وانتهى كلامه اقول فيه نظر لان الوقوع المذكور المسلم في الجواب انما هو وقوع التقرير
الكتابة لان وقوع العمل بها فانما لم يكن عليه لعدد صار جواز الرواية بجماعة عليه ولا يخفى على
هذا المكلف بنط اليه الاية الثانية وهي انه من قال بالجواز كان قائلا بالوجوب اي بوجوب
وجوب العمل من كان قائلا بجواز العمل كان قائلا بوجوب العمل ومن كان قائلا بجواز الرواية
فان من يكر وجوب العمل لما سلم بجماعة عليه كان حقا فاسد فتنبه فانه قال
في الحاصل جواز العمل لما سلم بجماعة عليه كان حقا فاسد فانه على تقدير لم يصح جواز العمل
بجماعة عليه بجواز الرواية فقد عرفت ان جواز الرواية لا يستلزم جواز العمل فالصواب
في تقرير الدليل ان يقال ان عمل بروايته سهيل جماعة ولم ينكر على ذلك العمل احد صار جواز
العمل بجماعة عليه ولما لم ينقل جواز العمل عن وجوبه بسبل وجوب العمل بجماعة عليه ومع ذلك
لا يسقط الجواب لان صفة الجواب منع المقدمة الثانية المذكورة بتلك صورة ان المسلم وقوع
الرواية المذكورة وما عمل احد بها وعلم الانكار من الباقي بحيث صار اجماعا سكوتيا
على جواز العمل حتى يدل على وجوب العمل فممنوع اذا الصفر والعدد الزيادة في الحديث
اقول التفصيل ان بقي اما ان يرد في الباقي هذا الحديث مع السكوت عن الزيادة نفيا
واثباتا او يرد ونه وينكر في الزيادة وليفة الزيادة اما ان يكون مغيرا للمزيد عليه
في المعنى ام لا والحق ان كلامه ههنا في الزيادة والمغير كما يظهر من تمثيله ومغيرا
وقد صرح هذا الشهيد ههنا في المنتهى ثم لا يخفى ان تقليلها ما ان يكون عن مجلس واحد
او مجالس متقاربة ثم الباقون اما ان يكونوا في الكثرة بحيث لا يتصور غفلة مسلم
عن مثل تلك الزيادة او لا فاعتبر ما ذكرناه في الاحكام في كل قسم من الاقسام حتى تقف
حكمه ولا يخفى تفاوت الاقسام من طريق اثبات الاحكام لها وظهوره الحكم في بعضها
دون بعض ثم وان كان غير من الرواة في الكثرة بحيث لا يتصور غفلة مسلم عن مثل
تلك الزيادة لم يضر قول الاقل لا يتم ذلك في صورة سكوت الباقي نفيا واثباتا عن الزيادة
المغير المغير الا بان يقال لو كان تلك الزيادة مختفية لنقل تلك الكثرة في عادة بل لم يتعلق
علم الخبر لم يتحقق نقل بعد ما من شانه لا يتصور غفلتهم عادة ولا يخفى ان عدم الغفلة

بدون تمام المحقق المعاصر المذكور فيما يظهر كما يشعر به عدم قبول الزيادة لعدم انكارهم الزيادة
ويجب بانهم يعملون بها اذا افادت القبول والاسناد فيه فيما اصوله المذكور فاذا رفع
احتمال الاهمال بحكم العادة المذكورة انتهى اذ لكن حكم العادة مذكور على سبيل الظن
في حكم ظني اي حكم يكفي به الظن واشار بذلك الى ان الحكم لا يطلب فيه اليقين حتى يتأتى
الاحتمال ثم اذا الظاهر من جواز العمل به سواء كانت الزيادة صغيرة او غير يسيرة وسواء كان
مذكورا لمزيادة او ساكتا كما يحتمل السكوت عن غير المغير مع احتمال المذكور ايضا احتمال الاهمال
النقل وان لم يفعل ما نقول في ما ذكره الظاهر نسبة الوهم اليه لو حدة ثم كثرتهم اقول
قد عرفت ان السكوت عن غير المغير لا يستلزم نسبة الوهم على احد بل على احتمال الاهمال
في النقل فلا يتم ما ذكر مطلقا ولو تم لا يتم ذلك الا في صورة تعدد غير الناظرين للزيادة
ثم عملا فان سهو على سبع اقوال الا نسب ان بقي عملا فسهو فاجمع عليه وفي ان الظن
انه يكفي فضلهم بحيث لا يسعهم بعض الكلام ما لتعميم في الكلام اولى ثم اذا تعدد المطلق
فتقبل اقوال لو كانت الزيادة مغيرة الى النسخ فحينئذ يتوقف الترجيح ههنا على تحقيق حال الراوي
اذا تعدد رواية في مثل هذه الصور كما من الاختلاف عادة الى رواية النسخ ثم
سئل ان نسبة عدالة ابو مسلم الباقولي اي نقل المنقول عن النسخ انه نقل مسندا وقال
الباقولي نقله النسخ مرسلا وكذا اسناله من الرفع والوقف والوصل والقطع لا انه
بدونها الاكثر على انه حينئذ قال الاسدي لا تعرض في ذلك حلافا وكان الامة اطلع عليه
اذا كان مسندا او اذا كان المحذوف مستقلا بعض نية قوله واما اذا تعلق المذكور
فان فاعل تعلق ضمير راجع الى المحذوف والظاهر انه هو الفاعل كان ليناسب اجزاء
الكلام والله العلامة قيد المذكور بالاستقلال وعدمه وهو احسن ما اجعل
الله المحقق فان استقلال المحذوف فيما بدون المحذوف فلا ينفع في جواز ذكر المذكور
بدونه فلا يصح كلام الله الا بتوجيه ان المراد باستقلال المحذوف عدم كونه ذيلا
في تغيير معنى المذكور بقرينة قوله في الشق المقابل تعلقا بغيرا لمعنى ولا يخفى انه لا حاجة
الى هذا على ما فرق العلامة ثم قبل القياس في نحو مع انه اضعف فجيز الوصل
اولى بالقبول اقول للخصم منع ذلك فان المانع عن القبول وهو عدم التواتر مع قوة

يزعم وجوده في الجزء الواحد دون القياس فانه القياس لا يفيد احداثه وقع شيء
حتى يتبين انه لو وقع لتواتر فاولوية القبول في جزء الواحد منهم والضعف والقوة
لا دخل لهما في ذلك نعم لو جعل الخصم ضعف الواحد باعتبار حكمه هذا الالزام
ثم فوجب ان ينتهي الى عدد التواتر اه وجه الخصم الشيرازي انه لما علم ان
الناس ناقلون سلفا بعد سلف فان جزء الواحد لا يفيد انهم اطلعوا الاكثر عليه فكيف الجميع اقول
الفاء الى عدد التواتر ليفيد اطلاع كل الناس عليه وانما حكم التواتر انه لو بلغ
الى احد آحاد القطع بنفيه والتواتر لا يتحقق في البلوغ الى كل الناس وهو ظاهر نعم
الفاء الى عدد التواتر قد يفيد اطلاع جمع كثير ولا ينفع هذا في اطلاع الجميع فلو وجب
عليهم فظهر من هذا ان اعلام الكل لا يلزم عليهم فلا يحصل ما ينفي من التطويفين
وهذا جواب احزلي وجه الكلام بما وجهنا هما او رد على جواب التمام يلزم فوت
فائدة التكليف فدفع بانه يكفي لغاية التكليف البلوغ الى البعض مع انه لو بلغ الى
الكل وجب عليهم العمل ولا يلزم من الابلاغ عليهم فلا لا يحصل ما ينفي من التطويفين و
هذا جواب احزلي وجه الكلام بما وجهنا هما او رد على جواب التمام يلزم فوت
فائدة التكليف فدفع بانه يكفي لغاية التكليف البلوغ الى البعض مع انه لو بلغ الى
الكل وجب عليهم العمل لا يلزم عليهم الى الجميع وهو بين فظهر هذا انه يكفي توجيه ما قيل
بوجه اخص وهو انه لو جمع لوجب الالفاء الى عدد التواتر ليفيد العلم من بلغ اليه الخبر
فيعمل به فانه لو كان احاد ما لم يعمل به فيطل عمل من على هذا لدينا جواب التمام وجه لا
انه لا يلزم هذا التوجيه لفظ نعم بل لفظ حاشية بل ينبغي بدله على به حاشية ويكفي
للجواب من هذا التوجيه بوجه اخص بان يقال يكفي تحصيل هذا الغرض بالاحاد فنصب
دليلا اخص على ان كل ما يحصل به الاحاد يجب العمل فلا يجب العمل وان وصل البنا
الجزء الاحادية ويجيء ان التوجيه الثاني لا يلزم الاختصاص له بما يعم به البلوى وهذا
وهذا وجه ضعيف احزلي فتدبر ثم ضعوا ما استه النار الظاهر مراده وجوب
الوضوء بأكل ما استه النار كما يظهر من الواقعة المنقولة وجه لا بد منه قول ابن عباس

كيف يأمره متى حضر انه بالوضوء بالماء المجهم لا يلزم اكل لحم الميتة الذي يلزم الوضوء
منه هذا ولا يخفى ان ما قدمناه لا يفيد هذا القائل فان مقصوده ان ابن عباس رفع الخمر
بالقياس ولم يكن احد سواه كان القياس المذكور صحيحا او مسلما فضاد القياس الذي ذكره
لا يفيد هذا القياس الكلام حكم الاصل اي المنظور فيه ان ما شرع في حكم الاصل في القياس
من كونه حكما شرعيا وغير منسوخ ثابت بغير القياس والادلة على القياس هي هو وجوب
في هذا الاصل لا نسلم انهم على تقدير ثبوت الاصل بالخبر ان قوله وجوبا يجب ان يكون
الستة مع الامرين المذكورين وهما العدالة والدلالة بل يصح ان يكون حكم الاصل الذي
احد الستة يشمل على الامرين المذكورين فلم يعد مرتبا ولكن التالي معلوم وذلك لما ثبت
ان المراد بحكم الاصل شرعا ما يكون مدلولا وذلك يعم الفرض والنفل معلوم
في الاصل اقول لا بد منه في الخبر ايضا منه معفوف في القول الخصوص ان قائل الكلام ان مراده
انه وضع الخصوص القول اتفاقا كما ينبغي به قوله في احد الجوابين ولا يأتي في ذلك نقل الخالف
لان ذلك لا يتم سيصرح بانه مخالف للاجماع بل لا بد انه كان حق يصح قوله في احد الجوابين انه مخالف
للاجماع منه قد يطلق على الفعل اي كل ما يصدر عن فاعل كما ان الزنا امر قبيح والعطاء
امر حسن اي هو القدر المشترك الكلي من القدر المشترك كما هو المصطلح في المتوالي الفصل
الكلي المشترك بين الحسنين كالذاتيات المشترك او العوارض المشتركة كالسواد والبياض
وامثالها لا مفهوم احدهما الا انه يشعر كلامه بما سبق على ان مراده من المفهوم المشترك
بينهما هو مفهوم احدهما وهو خلاف الظاهر بدليل ولا لما لا يحتاج ان يكون مرادا
منهما اي وان كان مشتركا بينهما كان منسبة اليهما على السواء فلا يصح مع الاشتراك بان
احدهما دون الاخر ولا يلزم الترجيح بلا مرجح بما ذكرنا من ان احدهما اولى به او علم بتبادر
شيء منه فانتفاء الدليل ان يتبادر احدهما دون الاخر يأتي في الاشتراك ويحتاج في هذا
الكلام الى نقل مذهب وغير صحيح بل انه لم يسبق ذكر المذهبين في المشترك وان كان
بناء المذهبين هو مبناه ما ذكره من ان دعوى الاستغراق على عدم سبق ذكر المذهبين
لا تصح بعيدا ذ ليس في الكلام حوالة الى السابق بل انما يجب وقوع المذهبين فان قلت

المساوي في الوضع لا يقتضي المساوي في التبادر كون احدهما اشهر وغيره في ذلك
قلت بناء الكلام على ان الحقائق متساوية في التبادر وعدمه وهذا الاعتراض مستمر
عليه وليس هو هنا مقاما مقاما منه ولا وجب رفع الاشتراك والمجاز اقول سماه انه
وان لم يكن ذلك مخصوصا بالمجاز دليل على خلافه او على الجهل بالعلم بالاكثر
كليهما كان دليل على خلافه او لا لزم رفع الاشتراك والمجاز ان سامح معينين الا
وبيانها معنى بلى مشترك ولكن حقيقة هذا الجواب تحاشي هذا الجواب ان ما ذكر منه
من وجوب الحمل على العلم مختص بالذي لم يدل دليل على خلافه الكلي وهنا
دليل على خلافه وهو تبادر الخصوص او الاتفاق على كون الامر موضوعا للقول
الخصوص يخصص المقتضى هذا الاتفاق كونه باعتبار الاطلاق الاخر مشتركا او
مجازا وانت خبير استصاب جملة ما ذكرتم الصوفي المذكور بانه لو كان علما لزم رفع
الاشتراك والمجاز وهذا ما لا يخفى بعيد فان المحشي الشاني سوى بينه وبين ظاهر
اخر بما قال فيه نظر ظاهر لان المجيب لم يدع صلاحية ما ذكر بل يدعي ان ما ذكرتم على ما ذكرتم هذا
المنع وهو حق كما عرفت وبعد ابطال عموم ما ذكرتم يتم الجواب لانه قال هذا ما يمنع
الدليل على خلافه كما سمعت وهذا عجيب منه وكانه لم يجعل كلام الشارح على ما حملناه بل
حمل الجواب على المعارضة بان دليلكم انما يستقيم لو لم يدل دليل على خلافه ودليلكم لكن
لنا دليل على خلافه ودليلكم مخدوش فلا يتم الكلام وعلى تقدير الدليل المذكور يكون مفاده
والا لكم ما ذكرتم فحقا لزم كذا فغير مرضي عليه بالنظر المذكور وهو فاسد كما مر
ما قال لا لما ذكر الفاضل الا تعجب من ان هذا التعريف للامر الذي هو من الكلام النفسي
وغض الامر وطي في الكلام اللفظي اذ المقسم الذات سيما الاقسام هو النفسي مع امكان
استغنائه عن تعريف اللفظي منه بسهولة لان مرادهم الاولى امر الاعلى هذا كما ذكر بناء
الشرح بقليل لعدم اهمال شرط الاستعلاء وعدم اشتراط العلو وذلك لان الامر
العلو لما كان هذا المراد ولا اقل من عدم استعلاء لما استحق الذم بكل لان من لا يتم ان استحقاق
الذم لاجل ترك الاستعلاء منه ان يجوز ان يكون الذم عند الفعل منه لان لاجل ان لا يبقى

الا دى الفعل والامر سال عنه لانه يقتضى الاستعلاء فلا بد لنا على اعتبار الاستعلاء
فيه فهذا احد الدليل من قبل النحوى ما اورده فقتضى عليه وبيه عليه كف فعل
تا اجيب بان المأخوذ الاقتضاء المدلول عليه بالصيغة لا المادة ولا الكف
على الكف المادة اقول على هذا حرج كف من تعريف النحوى ما اسد قى فمن
الامر عليه شكال اخر جيه بقرينا الامر بالكف بصيغة على اقتضاء فعلها هو غير الكف
ودلالة الكف على اقتضاء فعل غير الكف غير تم وتحقيقه ان مدلول لفظ كف من حيث
الصيغة هو بعينه مدلول صيغة امر ود واسناله من حيث الصيغة وانما التفاوت
فى مدلول المادة ولا شك ان مدلول صيغة امر ود واسناله من حيث الصيغة وانما
التفاوت فى مدلول الكف فكذا مدلول الكف من حيث الصيغة غير الكف وهو اقتضا
شئ ما وكون ذلك الشئ كفا انما يستفاد من المادة والنحوى بعكس ذلك فلا مستحد
الامر انه يدل بصيغة على طلب فعل ليس هو من حيث انه مقتضى الصيغة كما
وان كان كذا فى نفسه اقول قد تحقق الفرق المحقق فيما سبق حيث ان هذا الايراد على
حد الوجوب بما حاصله ان الطلب فى قولنا كف نفسك عن الزنا مثلا متعلق وسا فة
الكف وهو انه هو المطلوب فى نفسه ومتعلق احد بالزمان وهو انه مطلوب الكف
عا المطلوبية وصف الكف بنفسه والمتعلق محال ستعلقه فى المسئلة الى الكف
امر وبالنسبة الى الزمانى فى ضمن حاصل المحدين بعد اعتبار الاسانة فيها ان الكف
من حيث انه متعلق بالفعل بواسطة تعلقه بالكف عنه اى من حيث ان الكف عنه
هو المطلوب فهو فى النسبة الى الفعل المكفوف عنه من حيث انه متعلق بالفعل
وبالزمان وساطة تعلقه بالكف عنه بل من حيث انه هو المتعلق فهو امر بالنسبة اليه ونظم
ان متعلق الطلب فى كف نفسك بالنسبة الى الكف من قبيل القائل اذ هو المتعلق
عنه اى عن الكف فلا اشكال فى الحدين ولا يخفى انه على ما ذكر لا يكون ان يكون صفة واحدة
امر اد فيها بالنسبة الى شيئين من جهتين ثم قال الشمنى انه على هذا المحقق لا حاجة
الى قوله فى كف والظاهر فى توجيه ما قال انه جعل فى كف هذا الفعل كما هو الظاهر

على هذا التحقيق مناط الامر بنية وعدم تعلق الاقتضاء بالفعل نفسه الا بالوسائط ثما
كان سئل كان الفعل المتعلق كما ان به لا يسئل لكون الفعل به كف فى تحقيق معنى الامر اقول
هذا لا يكون قوله به كف مفيدا لانه بخرج بعض افراد الحد وهو كقولك كف نفسك عما
انت به كف غير محتاج اليه فقد فيه بعد بعد ثم اقول لم يكن ان يجعل قوله به كف على هذا التحقيق
مشيرا الى عدم وساطة الكف فى تعلق الاقتضاء فيصير المعنى الامر اقتضاء متعلق بالفعل من
غير وساطة الكف فلا يكون مخرجا لبعض افراد المحدود حتى يكون عيبا بل مفيدا وان كان هذا
التوجيه لا يخلو من بعد لفظ الحادثة فانه اذا تأملت ما قلناه علمت ظهور ما ذكرنا
المصنف فى بيان تحقيق الحق المحقق هناك واعاد وهنا مع انه غير مطابق على كلام المذكور
ان مناط ما ذكر ان متعلق الطلب كالكف مثلا ان كان هو المحترز بالذات وبعبا
احرى اذ المقصر بالذات هو الزنا وان كان المقصر بالذات شيئا احر كعدم الزنا مثلا فهو على
هذا اما ان يكون صيغة واحدة او اكثر اما الاول فظاهر ان لا يكون فى كل صيغة الا المقصر
بالذات الواحد فلا يكون صيغة من الصيغ انجابا بالنسبة الى شئ محترزا بالنسبة الى
احر بيان هذا مصرح فى كلام المحقق وايضا لا حاجة لاعتبار الاسانة فيما ذكر مع ان
المحقق جعل مناط التحقيق غير مسلم فى نفسه اذ لم لا يجوز ان الكف بنفسه غير مترتب
ترتب العدم المكفوف عنه عليه بصيغ فصوط بالذات فى نظر احد اذ هو امر اسنا
لا بطلب الا باعتبار ما اضيف اليه فتأمل ويخفى ان على ما ذكر لا يكون قولنا به كف فى
الا لغو فقط ولا يتأتى التوجيه الذى ذكرناه هناك فتأمل هذا ما ظهر بادى نظرى
تامل فى تمام شارح الشرح والله يجب بانجاح القطع بان الطلب على سبيل التفريع او التنا
لا يبقى امر اقول غرضه ان استدلال المحقق المذكور على عدم اعتبار الاستعلاء فى الامر غير تام
وانا لم لو كانت مستعملة فى محل النزاع ولم لا يجوز ان تكون كذلك بل هى مستعملة فيما هو مجاز قطعا اذ
هذا الامر مجاز قطعا وانما الخلاف فى الامر المستعمل على سبيل احد الثلاثة هل هو حقيقة ام
مجاز فلا ينفع الاتيان بما هو المجاز قطعا مستقط من مالا وريه عليه المحقق الشيرازى
او لان الاصل فى الاطلاق الحقيقة وذلك لان هذا الاطلاق ليس فى موضع النزاع لانه

الكف

وكذا ارتكاب ما ذكره امام خوارزم

بناهو بحار نظما فظهر ان الاصل فى الاطلاق الحقيقة لو لم يظهر خلافه وحينئذ فالحال انما يدل
ان كونه بناهو على سبيل التفريع مجازا فتطبق وكذا ما اورده ملية تابا بان ما ذكر انما يفيد
التسليم لابد لى انه فى المطلق بحيث بل عن عرضه لا يثبت بهذه الآية كونه فى غير الاستعلاء
الذى هو من موضع النزاع حقيقة لانه لم يستعمل فيه والمستعمل فيه بحار فيه نظما ولا يلزم من
التعرض لاثباته كونه فى المطلق بحار او هو هو والتعجب مقابلة التحقق من سئل هذا ثم قوله
بقى له الان ان يقول مراده بقولى على سبيل التفريع لو التنازل كما لا يكون على سبيل الاستعلاء
فاسد لانه على هذا يصير وجوده كالعدم من انه استدلال على كونه حقيقة فى المطلق مصادرة
وكيف يدعى القطع فى المعنى الذى هو موضع النزاع فتدبر فكانه حمل قوله وانه بحار على انه بحار
فى موضع النزاع وحمل قوله للقطع على انه استدلال على هذا المعنى فاورد عليه ما اورد
وقد عرفت صلاده وان مراده انه بحار مستعمل فى غير موضع النزاع فلا يفيد فى الاستدلال
وقوله للقطع دليل على انه مستعمل فى غير موضع النزاع فتدبر اذا عرفت هذا فاعلم ان الامر من حيث
هو كلام اقول على هذا يصير خلاصة الحدان الامر هو القول المقتضى طلب المخاطب بما
يتضمنه هذا القول ولا يخفى صدق هذا الحد على الفرد خصوصا على مذهب من
قال المعرفى النفى ليفيد هو افعل اعنى الكف دون العدم هذا لو فقتى فوقتى
فى لفظ الفعل بل على الاستفهام ليفيد وكانه ظن ان احد اجزاء لفظ الفعل وهذا يتم
لو اسند الفعل الى المامور به كما فعل الفاضل اما على ما هو حقه التوهم ان المراد من
الطاعة فعل المامور به العلم بمضمون الكلام فلا شك ان جزء ايفيد من المعنى والاستفهام
ليس كذلك يقتضيان طلب المخاطب بمضمونها وصدقه على الفاعل والدعاء بعد تفسير
الطاعة بفعل مضمون الكلام اظهر من ان يخفى ويمكن ان يلتزم الاخير ان لم يكن خلافه
ظاهرا كما فهم من كلام شارح الشرح سابقا فظهر ان ما ذكره فى دفع الدور يخرج
الحد عن كونه مطردا ثم تمرة كان فى معرفة هذا الامر اقول بعد ما سبق ايضا
عرفت ان معرفة هذا الحد لا يفيد تحقيقه الامر فيزان يدما لابد بمعرفة هذا الامر
اذا عرفت ان الحد المذكور مع قطع النظر عن الغير المذكور يصدق على غير المحدود

ان يلتزم

فتفطن

فظهر ان الغير الحاصل بالحد ما هو حاصل فعله بالحد بغير مفيد ثم ما ذكره المحشى
الغير انه فى فصول الحوالة فانما هو على قرار فى الحوالة الصحيحة فارجع والعجب ان
شارح الشرح حمل كلام الشمنى على ما يقع الحوالة فكيف يمكن قوله وفيه ما لا يخفى
على فضول الحوالة انه جزم عن الثواب على الفعل فيه انه يصدق على الاخبار الواقعة
فى الكتاب والسنة عن الثواب على الاقوال الصادرة عن الانبياء او غيرهم على
القصة والحكاية وكان الطلب فى ما مر اى كان الطلب بالمعنى الذى ذكرناه
الانشائى فى تعريف الامر او فى ما من الكلام النفسى والا فالمعتزلة استعملوا الطلب
واراد وا به معنى الارادة وهذا المعنى يمكن استعماله فى حد الامر كما استعملوا الارادة
فى حده ولذلك يفهم انه امر من هو اعلى منه اشار بذلك الى ان هذا النفسى ليس
بمحقق عندنا ومذهبنا كما هو ذكر المتن حق فى رد ضمان مذهب المعتزلة اعنى
العلم هذا خارج عن الحد وعندهم لا نقض عليهم بقصد اثبات كون هذا من الحد
بالدليل حتى يتم عليهم النقض وظهر ان لا خصوصية للنقض بالمذهب فاحاب اخر
بدفع الدليل المذكور انه لا من قولا لغير افعل قال شارح الشرح لا معنى له
وبعد هذه الصيغة عن القائل بقصد طلب الفعل من الغير اقول مراده ان المتبادر
من هذه العبارات هذا المعنى فالمتبادر المجيب الان الناقض من عقل من العبارات وان
المتبادر منه من لا يصدق على الحكاية والتبليغ وهذا ما فى الجواب بعينه عبارات
المقررين فكانه اعنى عن ظهور انه لا يصدق على الحكاية والتبليغ فانما حكاية قول
افعل للغير لا قول افعل للغير فلا يرد عليه ما اورده النفتى السيالكوتى من انه ليخ اعادة
للاعتراض الناقض وانه تكلف ثم لا يخفى ان ما اورده على شارح الشرح لو كان حقا
لورد دليلا على المجيب الذى اختاره لانه ليس الا اعادة للعبارات تكيف يفهم منه ان القول
انما يجب الحمل من صدر صدرا ولا الى الغير الا بدعوى تبادر ذلك من لفظ القائل
وهو مشترك منه واراده ذلك الشاعلى الامر انما قال ذلك وما يقول واراده الامر لا
يرد عليه ما اورد على المعترض الا فى من النفتى وامر السيد العبد المذكور لا ينافى ذلك

ضمن

دلالة اللفظ على الارادة وان اريد الفعل واراد تلامذة الاول بهذا القيد يرد على الحد
النفسي الاتي بعينه اذ ليس فيه ارادة الامتثال بين التفصيل الاتي وهو ولو ترك
هذا القيد لكفى ان يكون بان قال الحاكي والمبلغ ليس ارادته اياه دلالة اللفظ على الامر يعني
الطلب بل يكفي ارادتها للحاكي والتبليغ ثم فانه لا يريد الامتثال اي لا يريد الامتثال
لما اول ان يريد الامتثال لمن صدر عنه الامر كالرسالة والاسناد فيه كما هذا الاعتبار
امر ختم وقال قوم ارادة الفعل قول لا يخفى ان هذا النقل غير صحيح بل الارادة
التابعة بدون الاظهار والطلب من احد ولا شك انه لا يسميها احد بالامر الا ان
في موضع الارادة الظاهرة واستعمالها عام وتقييد فيه المنع اذا علم ان طلبه لا يقتضي
الى حقيقة اقول غير صحيح يعني الطلب والارادة بان الطلب في اصطلاح الاشعري
هو نوع من الكلام النفسي كالامر الذي يبقى بعد فتح الكلام وهو كلام نفسي موضوعه
ارادة المتكلم وهو لا يصح حصول الارادة في نفس الامر بغير تعلقه بالامر بفعل
كما اشارة اليه بما يفضي الى هلاكه اذا علم انه لم يقع فيطلب لا يريد بخلاف الارادة في
نفس الامر فانه لا يكون متعلقه بما يفضي الى هلاكه من المكلف لا يريد بل الامر في حيث
بالطلب ويريد بل المعتزلة انهم لا يقولون بالطلب بالمعنى المذكور الذي نوع من الكلام
النفسي بل قالوا بالارادة القائمة بالمكلف بالفعل ويعبارة يفهم صحة قول
صاحب الشرح ويندفع عنه اعتراض المحشي الشيرازي حيث قال الطالبون الكلام النفسي
اختلفوا انا نحن هذا القائل بهم لان المعتزلة لما لم يقولوا بالكلام النفسي اصلا
الامر عندهم هو اللفظي وهو صيغة افعل بالقيود المذكورة سابقا فحصلوا
موضع المسئلة وقالوا هل هي حقيقة في الوجوب او الندب او غيرها فلم يصح
منهم مباحث مشتهرة في موضع الخلاف واما الاشعرية بظن انهم قالوا الامر النفسي فجعل
بعض منهم موضع المسئلة حقا الى هل الصيغة مخصوصة ام لا فحصل وهم في موضع
الخلاف هذا العبارات منهم المهمة خطأ ام الحق بين الباحث ما قال فتدبر هذا
الرسمة خطا اي ترجيح الخلاف الواقع في خصوص صيغة افعل في انه هل مخصوص

الامر لا بانه للامر صيغة مخصصة خطأ اصلا من ان انه للامر صيغ مخصصة ولا دليل على
غيره وانه يمكن التعبير عن الامر بعبارات لا دليل على غيرها كما مر تك واجب وبين
ذلك انما الخلاف في خصوص صيغة افعل قال شارح الشرح لا يبعد ان بين هذه
خطأ لان المراد ان الطلب هل له صيغة موضوعة للدلالة عليه بهيئة بحيث لا يدل
على غيره كان لفظ صيغة كل ولا خفاء ان مثل امرت وانت مامور ليس كل حقيقته
الاخبار انتهى وحاصله منع ان هذا الصيغ مخصوص بالامر بل حقيقتها الاخبار
فلا يبقى صيغة تحتمل الاختصاص بالامر بهيئة الا افعل فترجح الخلاف الواقع فيه بلفظ
الصيغة المطلق ليس بخطأ هذا هو الظاهر من كلام شارح الشرح في حل الشرح مع اعتراض
عليه ويمكن بعيد حمل كلامه على انه فهم من الشرح انه حكم بالخطئة باعتبار عدم اختصاص
الامر بهيئة خاصة بل يكون التعبير بصيغ متعددة كما ذكر فاعترض بانه ليس المراد بهم ان
الامر هل صيغة مخصوصة ستران الامر يحتمل هيئات لا يعلم من غيرها فهم امام الحرمين
واطبق بالوجه الذي ذكره الشارح المحقق ان المراد انه هل للامر او الطلب صيغة مخصوصة الامر في الطلب
بحث لا يدل على غيره الخ لا يمكن اختصاص الذي نفوه ولا يظهر ما ذكره الشارح المحقق اخفاء
في ان سئل امرت الخ لدفع توهم ان ما ذكره الشارح المحقق ابطل هذا الخلاف ليبقى هم اختصاص
امرت وامثاله بالامر فتقال لاخفاء ثم اختصاصه فلا يرتبط ما ذكره الشارح المحقق
ثم ما اورد عليه المحشي الشيرازي من انه ليس النزاع في الامر بمعنى الطلب هل له صيغة
مخصوصة بل في ان الايجاب هل له صيغة مخصوصة في ان الايجاب هل له صيغة مخصوصة انتهى
ويمكن دفعه بانه لا نسلم انه لا نزاع في ان للطلب المطلق صيغة مخصوصة بل النزاع المذكور في
الكتاب في صيغة افعل بالوجوه المنقولة مشتمل على النزاع المذكور مع زيادة تفصيل لان
اهل المذاهب الخمس الاولى اي القول بانه حقيقة في الوجوب فقط او الندب فقط او الطلب
المطلق او الاشتراك اللفظي بينها او الوقف بينها مشتركون في القول بان هذه الصيغة
ليس حقيقة في مجرد الطلب فهم كلهم ان هذه الصيغة مختص بالطلب وليس حقيقة في غيره
وان كان كل واحد قال بانه للطلب بخصوصه واهل المذاهب الثلث الاخيرة اعني القول

انه مشترك لفظي بين الوجوب والندب والاباحة او للقدر المشترك بينها او مشترك لفظي
بين الثلثة المذكورة بانه مشترك لفظي والمتبادر بانه غير مخصوص بالطلب بل حقيقة
في غير الطلب بالتفصيل المختلف فيه بينهم ففي الكلام انه هل للطلب صيغة لا يستعمل حقيقة
في غيره كما في المذاهب الثلث الاخيرة وهذا لحق لا خطاء فيه ولا استبعاد في هذه الصيغة
كون الخلاف وان الطلب المطلق هل هو حقيقة الصيغة مع استعمالها في الصيغة به
او لا بالمراد ما ذكرناه اعني انه ليس حقيقة في غير الطلب سواء كان حقيقة في الطلب
المطلق او الطلب الجازم على ان الخلاف المذكور لفظية وبعد فان احدا لا ينازل المذكورة
انه حقيقة في الطلب المطلق المشترك بين الوجوب والندب وباقي الاقوال المخالفة
فظهر انه لا حاجة الى تكلف المحشي الشيرازي من حمل لفظ الوجوب مع انه خلاف النقل
ثم نقل الجمهور لها حقيقة للوجوب اه القول بانها للوجوب فقط قول اكثر الامامية بل
اكثر الفقهاء كالشافعي والامام الرازي وابي علي الجبائي في قول وقال السيد المرتضى
بانها مشترك لفظا بين الوجوب والندب لكن العرف الشرعي نقلها الى الوجوب
قال العلامة الحلي انها موضوعة للطلب طلقا لغة والوجوب شرعا والمختار
مذهب الجمهور كما سيظهر من الدلائل ثم وجب بمنع كونه ظنا المحشي الشيرازي
منع هذا المنع في الجواب مستندا الى انا اجماع سكوتي وقال في حاشية حاشية
ان منع المنع انما تأتى لو كان المنع المذكور في الجواب للبيان في موقعه بل منصبا لاستدلال
اقول يمكن حمل المنع على المنع اللغوي كما فعله المحشي في المنع الاتي واثبات انه ليس
بظني بانه هو اجماع سكوتي في مع عموم البلوى ونحوه وهو قطعي كما سبق في مبحث حجية قول
فلا يكون ظنية ظنيا كما سبق في جزء الواحد ولا يبعد بعد ما سبق تعسف العبارة ثم
ولو سلم فيكفي الظهور قال المحشي الشيرازي يعني ان يكون هذا سببا ضعيفا على
مذهب من يجوز العمل في الاصول بالظن في الاحتمال المذكور بل يعني تتمة العبارة اعني
قوله في سد دلالات الالفاظ بل يكفي في العمل ولا يدخل تحت ضوابط سد دلالات
الالفاظ فالمراد بالعمل على احد الاحتمالين الاخيرين اللذين ذكرهما المحشي الشيرازي

وان كان

وان كان الوسط اقرب ثم ولو ان صيغة اسجد دالة على الوجوب لما كان ستوجهانه
اعترض بان هذا الكلام انما يتم على تقدير سكاية عن حال سابق وقد يكون بلفظة اخرى
وهذا انما يقتضي كون الصيغة في ذلك اللغة للوجوب ولا يدل على ان صيغة افعل في حد
كما هو المدعى اقول يمكن دفعه بان المدعى ان قولنا للامر اسجد دال على ان معنى هذا
بعينه معنى الكلام السابق المحكي سنه بلفظة اسجد معناه معنى الصيغة في ذلك اللغة
فاذا ثبت انه للوجوب في ذلك اللغة ثبت ان اسجد دال على الوجوب فتدبر انصفت اقول
قال المحشي الشيرازي هذا خطاب لا يليق ثم فرع على هذا كون غير ملك بضم اية لا يعبد
اقول ما ارهم اقول لا يخفى على المراجع الى القرآن العظيم ان هذه الاية انما وقعت من تتمة
العظيم في سورة طه حكاية عن مخاطبة موسى عليه السلام لاخيه هرون عليه السلام ولم يقع في غير هذا الموضع
لا صالحا لا يليق ولا لغيره فاذكر تأتى من عالم الوجوه وهو عجيب لانهم انه على
يا علم قال شارح الشرح على ان الاطلاق كاف في الحكم وهو كون الامر المطلق للوجوب
حتى انه لو كان حقيقة لغيره لم يترتب الذم والوعيد والتهديد على مخالفته مطلق الامر
اقول يرد عليه ان الاطلاق الذي سلم المعترض هو بعينه كون المراد من لفظ الامر
ولو في استعمال من استعمالات ان الاطلاق في احد الامرين اما ان يراد به احد الامرين
الاستغراقي والمعاني او معا وعلى التقادير لا يكفي في المطلوب الذي ذكر ليفيد اذ كونه
حقيقة لغير الوجوب ايضا لا ينافي ترتب الذم والوعيد على مخالفته لجواز ان استعمال
الاطلاق بمعنى ترتب الذم على مخالفته المعنية المطلقة اي ماهية الامر من حيث هي يكفي في
المقام الذي ذكر بل في اثبات عموم الافراد في ليفيد لكي هذا الاطلاق غير ما سلمه المعترض فظهر
ان ما ذكر شارح الشرح انما نشأ من الخلط بين الاطلاقين وليفيد الاطلاق الذي فهمه
شارح الشرح لو سلم لتم الكلام وانما يدفع عند المناقشات في العموم الافرادي والمناقشة
في المعاني الاحرافية وثبت المقصود بالوجوب وبالجملة ان ترتب المعترض لا يسلم ان
الاطلاق بالمعنى الذي ذكرنا لا يدفع المناقشات وظهر فساد ما قال المحشي الشيرازي
ان هذا انما يتم لو امر ترتب ان الدليل لا يدل الى قولنا نعيين لانه لو حمل الاطلاق

على تمام المتابع الشرح حسن كلامها والاخلال يحسن كذا لو يجعل في منها فتامل و
لانه يحقق الدم على الزنا فالمتابع الشرح وتبعه المحقق البهائي انه معطوف على
قوله لا شك عند المحقق على ان دليل اخر على عدم الندب اقول لا يخفى ان تحقق الدم على الزنا
انما هو بعين عدم الندب او بمنزلته كما ان الذي انه حقيقة الوجوب مدعى فتحقق الدم
او كان اثبات عدم الندب بالدليل وسنذكر لازم الاخذ بالمتابع مع انه لو تم لكان في
اثبات اصل المدعى وهو كون الصيغة للوجوب وكانت معنونة في المقدمات لما احتاج
لجعله مقدمة للدليل وليتفحص جوابه على حاله عزيز ذكر في الكتاب وكان وجهه ان
صدر الجملة شيء في ظاهر المتابع لكنه معطوف عليه سوى ما ذكر ويمكن ان في رعاية
جانب المعنى انه يجب لزوم المفرق المذكور لعدم الندب فعنى قوله تحقق الدم انه
تحقق بهذا المفرق المفرق الدم على الزنا مقدرا الكلام بعد دعوى عدم المفرق سوى
المفرق الخاص المذكور انه قد ثبت عدم كون استقرار الندب بين لزوم هذا بوجهين احدهما
انه لو كان للندب لم يكن مفرق وقد ثبت هذا والثاني انه تحقق بهذا المفرق الدم لا
ما به المفرق وهو حقيقة الوجوب فلم يبق للندب وعلى هذا يكون معطوفا على قوله
لو كان للندب بعد تقدير ضرب من الاضمار يكون نظير ما ذكر في الكلام وهذا وان كان
بعيدا بحسب ظاهر اللفظ الا انه لا مرد عليه شيء مما ذكر اذ بعد دعوى المفرق الضروري
او انه لا مفرق سوى ما ذكر من اللازم وعدم ثبوت وجود الدم بالدليل يصح في ان يمنع
المفرق مطلقا او يمنع انه لا مفرق سوى المذكور كما ذكره الشارح فكان جوابه مذكورا او
لا يبعد ان يقال ان المفرق المذكور بمكابرة والمفرق بالوجه المذكور مرتفع عنه
واسنى بحيث الندب والوجوب اي بدو النظر ولا يكون ضائرا ما هو في الندب وان
هو حقيقة في الندب كذلك لان يبقى فلا يترجح ان هذا يكفي للمستدل بناء على انه لو
كان حقيقة في الندب لا يحتمل عزيز اذ عندهم عدم القرينة بقاء المعنى الحقيقي وبين عزيز وذلك
لان كونه حقيقة لا يقتضي كونه ظاهرا حتى لا يحتمل بالنظر عزيز والمراد بالاحتمال المذكور
الاحتمال الوارد بالنظر فتامل منه فان جواز هذا في الحقيقة يدعم العلم بالوضع وعدم القرينة

لا يخرج من استدلال على رد الى استظهار استناد وهو معنى الوجوب اقول كون هذا هو معنى الوجوب قوله
اي مستلزما للوجوب اما بعد اذا كان قوله فاما فالنظر الوجوب هو والكلام من
الى والى الاستظهار لا يناسب الندب الا ان يقال هذا القول معلول بالمنع والاحتمال بناء
على احتمال ان فاما قوا بطل في الوجوب او يراد انه سوى لا يناسب الوجوب وهو بعيد هذا
ثم اقول سواء كان هذا الكلام رد الى استظهار استناد حتى يكون مستلزما للوجوب
او رد الى شيء اخر حتى يكون مستلزما للندب لا دليل على كون الصيغة في اللغة
لاحدهما حقيقة بل بالدليل على انه عمار اد ذلك وبين مراده بهذا القول بل يكون ان في
هذا البيان دليل على انه حقيقة مما بين اذ لو كان حقيقة فيه لصلاحية لما هذا البيان
ولا افاد في هذا الكلام شيء وعلى الاشتراك والمجاز اقول اللفظ والمجاز غير بناء
في المتن فكانه رفع احتمال المجاز بالطال التقييد بلا دليل ما ذا اراد ما تعلق الشرح على
المتن فنقول مراده بقوله وجعله لاحدهما بخصوصه تقييد من غير دليل وبقوله رفع
احتمال الحقيقة في احدهما والمجاز في الاخر كما هو في لفظ بخصوصه مع بقاء احتمال
الاشتراك اللفظي فرفع بقوله وعلى الاشتراك وعلى ما فهم لفظ المجاز من اللفظ
انه كان رفع المجاز لما لم يلزم التقييد بلا دليل لا بد ان لا يكون مشتركا لفظيا اليه حتى يندفع
الاشتراك والمجاز ظاهرا ما فهم المجاز عادة لما ذكروا ولا حق له تقييد بلا دليل وجعل
قوله وجعله لاحدهما بخصوصه مستدلا على الاشتراك اللفظي بعيد جدا مع لفظ بخصوصه
عجلا في مناسبا في الجواب ما لا يخفى هذا اللفظ ممكن بحقيقة مرارا وهو الاشتراك
اما اي الاشتراك اللفظي كما هو ظاهر بادي لكن الاطلاق عليه بالحقيقة لا يقتضي الاشتراك
اللفظي لجواز كونه للجامع الكلي فيكون الاطلاق على كل منها من قبيل اطلاق الكلي على الفرد لا من
الخصوص فيكون حقيقة والحاصل ان المستدل ان ادعى اشتهار الاطلاق على كل منها
بخصوصه منعنا ان ذلك كذا وهو محل النزاع وان ادعى شهرته الاطلاق عليه في الجملة فهو
مسلم ولكنه غير مفيد لا يقتضي كونها حقيقة لخصوص كل منها حتى يفيد الاشتراك اللفظي
فتامل وصيغة الامر لجوزها لا يدل على شيء مما ذكر به يستدل على ما ذكر من ان صيغة الامر

هو مختار اكثر المحققين وكذا الامام الرازي ومن اصحابنا السيد المرتضى والعلامة الحلي
واكثر الاصوليين وهو المختار والمراد انه لا يلاحظ في مدلول الصيغة الا حصول اصل
الماهية ولا يلاحظ معه الوحدة او التكرار ان كان وقوعه في ضمن الاعم في ضمن احدهما
للتكرار مدة العمر ان امكن او هو قيد للتكرار ان امكن مدة العمر ولا يتوهم انه تقييد
للحكم بكثرة موضوعة للتكرار مدة العمر وهو الدور وحجتي التكرار واي لا يلاحظ في مدلول
الصيغة الوحدة المطلقة يمكن المناقشة على هذا المذهب حصول الماهية الواحدة الكثيرة
عام فرد اخر ولا وجه واي ليس المراد بحصول الماهية المطلقة حتى يصح ان تكون
الماهية المطلقة شيئا ممكن واو هو المراد هو لا يصح الحكم بالتكرار على هذا المذهب بل
المكلف بفعل المتكرر لانه ستفي لحصول اشياء كل واحد منها على ما هو فحصول احد
مدلول مطلوب بخلاف المذهب المختار فانه يرد عليه ان حصول المتكرر حصول الماهية في
الجملة والمراد حصول الماهية في الجملة فان الماهية الحاصلة في ضمن ثلثة افراد مثلا او
في ضمن فرد واحد كلاهما ماهية في الجملة فيكون الحاصل حصول الثلثة وهو حصول
الثلثة الواحد هو المطلوب الواحد هي الماهية المطلقة لكن لا يخفى ما في فرع هذا الايراد
واما حمل هذا المذهب على ان عدم التكرار معتبر في مفهوم الصيغة بمعنى انه اعتبر الاول
بشرط لا حمل المحشي الشيرازي في دفع الدفاع بين مذهبين وسيفعل شارح الشرح
في القول في القول الاتي فاسد لانه اول بما يظهر من الادلة وتتبع المذاهب على
ان الفصل في المرة الثانية والثالثة ليس منتفيا الا على هذا المذهب بخلاف المذهب المختار
فانه منتف الا على كما سيذكر شارح الشرح في وضع الاعراض الذي يقال ينبغي ان المذهب
المختار غاية الضعف كما سيذكر مدلول صيغة الامر طلب حقيقة الفعل الخالي عن
من هذه العبارة نوع مصادرة فلا يسلم الحصر وليس كذلك بل هذا المعتمد مدلول الكل و
المناقشة في نفي احد كما سيعلم بعد تمهيد المقدمة الذكرة انبت حتى وجه المرة التكرار
عن حقيقة الفعل وظني انه كاف في اثبات المدعى فعلى الدليلين على بيان حتى وجه منع المدعى
والتكرار من حقيقة الفعل ولا شك فيه ولم يتوجه الدليلان ان الطلب لا بد على بقي منهما

واصل الخلاف في هذا فرع تسليم الكل لهذه القاعدة اعني ان مدلول الصيغة هو الطلب
وحقيقة الفعل الخلاف باعتبار ان مدلول الطلب وما يقتضيه ما هو وهذا ما اشار اليه بقوله
في تعليق وسيجيء الكلام فيه على ما تصور في هذه العبارات سو والمناقشة التي اوردها
الشيخ ما ذكر المحشي الشيرازي ان هذا الكلام مع انه لا يطابق ما سيجيء منه حيث قال
اذا ورد بفعل مطلق فما لم يفد الفعل الخرجي المكي المطابق للماهية الكلية لا الماهية الكلية
فيه فقط او ذكر المعلم هو الخرجي لا يقتضي كونه واحدا بالعدد فما المراد يكون المطلوب
ههنا الحقيقة انه ليس المعلم الخرجي الواحد بالجنس من ان يكون خرجيا واحدا او متعددا
وان كان المعلم الحاصل في ضمن كليها شخصا ما موجودا لا كليا ما يوجد كما وضع المعلم
ولفظ الحقيقة ههنا دون الماهية مشعر بذلك والحاصل ان عنوان المصنف انه لا يكون
طلب الكليات الا جام لا تميز موجود لا بد ان يكون المعلم هو الخارج الشخصي والتعيين
منكر موجود سوا كان واحدا بالعدد او متعددا فاعتبر ثمة التشخص والوجود و
عن ضمنهما انه لا يعتبر الوحدة العددي وابن هذا من ذلك وما ذكر المحشي في
المناقشة انه لا شك ان الخرجي هو الماهية المقيدة بالوحدة فيظهر اذ الوحدة المعتبرة
في الخرجي معناه انه لا يكون ان يكون خرجيا واحدا عين امور متعددة كالكلي لا انه لا
ان يكون خرجيا واحدا عين امور متعددة لانه لا يكون وجود الخرجيات المتعددة
المذكور هيهنا هو الثاني لا الاول انتهى واما انا لا نمنع ظهور احدهما اقول الظهور
والمتبادر الذي من علامات الحقيقة امر يظهر من الوجدان وتتبع موارد الاستعمال
والمستدلون ان بعد تتبعا موارد استعمال الصيغة المطلقة وجدنا الى وجدنا
وجدنا انه لا يسبق احدهما الى المتبادر والظهور وهذا حق لا شك فيه وحق المنع
والاحتمال في امثال هذه الامور الوجدانية بعد مكابرة على انه التقييد بكليهما
دليل ظني على ذلك اذ التأكيد والصرف عن الكل كليهما كلاهما خلاف الاصل والظاهر كما
ذكر المحشي الشيرازي لكن ما ذكر في الحقيقة دليل اخر على هذا المدعى لا تتم الدليل
المعلم وانا كلام المعلم على المعلمية وقد اجاب بعض متاخري اصحابنا عن بحث الشارح هذا

بانا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر باتحاد الفعل وان هذا عن
الكلية على الوحدة تم النكرار فكان عن ضده اذ كرناه لا ما هو ظاهر كلام من انه ليس
المرة والتكرار بعد ما خوذ في مدلول الصيغة ومقتضاه ذلك بل ذكر الطالب في الحه
يدل عليه والحق ما ذكرناه ونتم واما ان النكرار في الامر مانع من حصول ما يمتثل
به اوراث اقول فيه بحث لان من قال بالنكرار في الامر يسند بالنكرار الممكن كما سبق فقال
ان فعلا في زمان بعد فعل غيره من المامورات غير ممكن شرعا فهو نكرار غير معتبر فانا لا نسلم
النكرار الغير الممكن شرعا ومقلا لا ضداد فيه وكان الجميع نظر الى الزمان لو كان الفعل
على النهي صحيحا لتم استصحابه لجميع الزمان كما في النهي ليكون الاصل والفرع في
القياس متساويان وهذا لم يمكن في الامر ويمكن رده كما عرفت فتبين انه ناس وجوب
النكرار الممكن في الامر بوجوب النكرار الممكن في النهي لا ضداد فيه ولا يلزم ذلك ان
النكرار بن كيفية وكيفية نتم فيلزم النكرار في المامور به قال المحشي البيزاوي
كان قلت هذا غير مسلم اذ يجوز ان تقارع الضدين فلا يلزم من وقوع احدهما اتيانا
الاخرى وانا قال يمكن الجواب عنه بوجهين احدهما الذي في شرح الشرح بان نقول من
الكلام في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون قوله في هذا الوجه نظر لان المستدل
مطلوبه اثبات ان الامر المطلق كلية للتكرار فلا ينفع اثبات ذلك في بعادة مناسة وهي
في ضدين لا ثالث لهما لتوقف الوجهان الاخران الذان ذكرهما المحشي الفيه
لكن النهي بحسب الامر فان كان الامر بالفعل دائما كان النهي عن اضداده دائما او
مطلقا في السلب الكلي وان كان في وقت معين كان النهي عن الاضداد في ذلك الوقت
وان كان اوامر باتباع حقيقة الفعل مع قطع النظر من خصوصية الوقت والعدد كان
هنا ان يقال الاضداد على الدوام بطريق رفع الايجاب الكلي فالمتلي لاتباع حقيقة
المامور به اتباع الاضداد قطعا لما خلا زمان لو قوع المامور به كي يتحقق مقتضى الامر
فلا يتوهم انه على ما ذكرتم من ان النهي بحسب الامر يلزم على المذهب المختار كون النهي
عن حقيقة الاضداد كالامر وذلك ان النهي عن حقيقة الضد يستلزم اتيانا الاضداد

الجواب

بالكلية وهو يستلزم وجود الفعل دائما وذلك ان المتافي لو قوع حقيقة المامور به
مطلقا لبس وقوع الضد المطلق بل المتافي له وقوع الضد دائما فالامر به يقتضي
وقوع دوام وقوع الاضداد وهو دوام الترك حتى يقتضي النكرار في النهي نتم واما
للنكرار لما استدلا قول لكان هذا الدليل لابطال مذهب النكرار لا لم يتوجه الا بطال
المذهب المختار الا ان يحمل قوله عد متثلا على انه عد متثلا من حيث المرة والجواب
منع هذا المقدمة ترو على الاول انه لا ينفي دليلكم المذهب المختار لما استدل با
بالنكرار اي لما كان الاتيان بالفعل في المرة الثانية والثالثة اتيانا بالمامور به من حيث
انه مامور به فلا يعد متثلا اذ يحصل الامتثال بالمرة الاولى والعرف يكذبه وهذا
هو الذي ذكره شارح الشرح بقوله والجواب اي الجواب من قوله وقد يعتبر من وقوله
اللهم من تتمة قول المعترض ثم لا يخفى ورود مثل ذلك على المذهب المختار ليس كما ذكره
المحشي البيزاوي ابو الحقيقة تحصل في ضمن المرة الاولى فيلزم ان لا يكون الاتيان
ثانيا وثالثا امتثالا واتيانا بالمامور به من حيث هو مامور به والعرف يكذبه في الجملة
ان الفرق في الامتثال بين ما ذهب من قال بطلب الحقيقة ومن قال بطلب المرة لا يتم لانه
لكن نعم لو قيل المرة تتحقق لا يخفى ظهور الفرق في الامتثال وهذا بعد تسليم كما يظهر
وبالجملة هذا تمام الكلام في تحقيق في دفع الاشكال المذكور من المذهبين اعني ان اراد بقوله
ان العرف يكذبه وبعدوه متثلا في الثاني والثالث ان العرف يقول انه فعل
فعلا لم يكن غير لكن في براءة ذمته سلمناه ومنعنا الملازمة اعني قوله ولا ذلك
لما استدل بالنكرار لانه يمكن ان يكون للحقيقة او المرة ويكون متثلا بالنكرار بهذا المعنى
ان لا يغير هذا المعنى حصول الواجب وبراءة الذمة بدونه وان اراد ان العرف يقول
هذا اداء للواجب معناه كيف وتحصل الواجب قبله فلم يبق واجب عليه نتم
لو ثبت لثبت بدليل اقول يظهر من هذا الدليل ان مذهبهم الوقف بمعنى لا ندري ما
حاصله التوقف بمعنى انه لا نعلم المراد من قال اطلق لانه مشترك لفظا فان الدليل لا يدل
نتم القائلون بان الامر لا يدل على التكرار الخ لا حاجة الى هذا التخصيص بل الكلام

الى الخ

عباد كان حقيقيا به لظهوره ان من تمد بالتكرار مع الحاجة قال ههنا بطل بقي اولى لكن
تطويل في الكلام بلا غاية وعباد المتكلم ههنا احسن واشمل كما لا يخفى ثم
عليه بالدليل اشار بذلك الى ما في ضمن المتكلم من لفظ الذاتية للاشعار بهم معنى اخر مبني على
وجوديتها وغير ذلك والاتفاق على الناتج اخرا، القول اذا على ولا يخفى ان قوله
صفي مبني على تطويل بلا غاية وما ذكره الفاضل الامير هيهنا وفي توجيه لا يقبل
الاصغاء اليه مع ان ما نقل من كتاب ابي الحسين لا يدل على وقوع الخلاف في العلم
بل انما يذكر في عبارته لفظ الشرط والصفة والتزام الخطاء اولى من تلك التوجيهات
على ان مرادهم بالعلم ههنا هو العلم المستفاد من الشرعية التي يدل الدليل على انه
كما حصلت حصل الحكم وهذا مما لا يقبل الخلاف في ان التعلق هنا يوجب التكرار
كما صرح به في كتب الاصول كالاحكام والمنتهى والغاية فان تعلق على غير ملة
اي امر لم يثبت عليته لاحتمال ان يكون وصفا او شرطا والحاصل انه سابق ثبوت
الحكم عليه لا يكون موجبا اما الثبوت للحكم فلاحتمال انه لا يقتضي تكرار الفعل بتكرار
وهو مختار العلامة الحلي وكثير من اصحابنا واكثر الاصوليين والقائلون بانه لا يتكرر
في العلم اخ هذا عجيب من القوم ان بعد وجوه حمل صحيح كما حمل عليه الشارح وحاشا ان
على هذا الحمل البعيد لفظا ومعنى كما ذكره شارح الشرح مع علم سلامات اخرى
مثل تاخيره نقل قول المخالفين في المقام الاول عن قول المخالفين في المقام الثاني
ان الترتيب يقتضي خلافه وعدم ذكر بطلان تالي الذي هو مناط الدليل على ما حمله
مع انه خلاف ما حمله الشارح فان وضع المقدم اجمالي فلا حاجة الى اثباته
واقتضاء اثباته باثباته لا يقتضي التكرار بتكرره حكما في الفتح مع وجود الباء
في قوله باثباته والملايم للصفات السابقة هي عباد وجوده المشروط كونه بشرط ان
حتى يكون الضمير في اثباته الاول راجعا الى الشرط وفي الثاني الى المشروط مع وجود
الباء بدل من ارجاع الضمير الاول الى المشروط والثاني الى الشرط والمعنى الوجوب و
اللازم من لفظ الاقتضاء لا الايجاب وهو بعيد ثم كما من ان الامر للتكرار

قال الباء للفور اه كان منظورهم الاقتضاء والطلب مقتضاه وجوب الفعل وانما الكلام
يلزم التكرار وكذا الفور واما القائلون بان البراءة يحصل بالمرة الاولى الملا
هذا السياق مشعر بانه لا يعتبر في مذهب من قال بالمرة اشتراط عدم التكرار وانه لا يتج
ج القول بانه يحصل البراءة بالمرة على الاطلاق الى اذا كان مع عدم التكرار واعلم ان من
القائلين بالفور من اصحابنا القدماء الشيخ وابن ادريس والسيد المرتضى
وبعض اصحابنا المتاخرين نقل عنه الاشتراك والظاهر من كلامه في الذريعة ليس شيئا منها
بل انما اختار ما هو مختار المعتزلة في هذا الكلام الكتاب وهو مختار العلامة والمحقق
ليه وهو المختار في مدلول الصيغة وان كان وجوب الفور في العلم وبراءة الذمة
قوي يا فتدبر الفور مدلول اخر معنى انه مفاد هذا الامر بحيث يحصل مع تاخير
لم يرد من فعل اصل الواجب انه يتكرر بل الصحيح بعد طلوع الشمس مثلا انه يجب
انه لم يمتثل امر بل كان تاركا للواجب مطلقا ولو في ثاني الحال لم يرد منه ولم يقع صحيحا
وكانه ليس هذا هو المعنى المراد كما سياتي والثاني انه معنى بالتاخير واذا كان الفعل صحيحا في
ثاني الحال فيراد منه عن اداء اصل الواجب والعصيان للتاخير كما في سلامات وقع صحيحا
في اول سنة وقع مع كون المكلف عاصيا بالتاخير ومع الاستطاعة واعلم ان هذا الاستدلال
لان احكامه لمن خارج وليست محل النزاع اذ النزاع في الامر المطلق الذي لم يدل دليل
على حكمه والمفروض من ذكر الامثلة المذكورة تحقيق معنى الفور في الامر المطلق وان
المتفهم منه هل هو مثل المثال الاول او الثاني وكان المتفهم هو المعنى الثاني كما يظهر
من نقل الشيخ مذهب امام الحرمين من انه توقف في الفور والاشتراك مع ان مرجع كلامه
كما نقله الابهري ويزيد انه جزم بصحة الفعل في ثاني الحال وتردد في الاثم للتاخير و
لو كان المتفهم من وجوب الفور المحض الاول لكان الامر اما ان يحمل جزما فلا يصح من الشيخ
الوقف فيه بل يكون المراد وجوب الفور على ما قرناه انفا والتاخير وليس مقتضيا لعدم
عدم الصحة في ثاني الحال بل لو ثبت عدم الصحة في ثاني الحال كان للدليل اخر ومن هذا
يظهر انه لا تنافي في كلام امام الحرمين ولا بينه وبين ما نقل عنه الشكل يظهر منه الفرق

هو زمان وقوع المأمور به لا زمان ايقاع الامر بخلاف زمان الاخبار والحكم والكلام فيه فظهر ان بعد تسليم دلالة الطلب على الزمان الذي كلامنا فيه لا يحال لهذا الكلام فان زمان الحكم و زمان الطلب كلاهما حالان بلا شبهة وليس الكلام فيه فلم يبق صح دلالة الجزء حاضرية هذا الزمان وهو حقيقة جواب الاول تم والجواب عنه مما تقدم و هو انه يقال في اللغة فلا بصر وان الفارق متحقق بعين ما ذكر في الوجه الاول من الوجهين المذكورين سابقا وهو ان الذي يقتضي انما هو الحقيقة وهو انما تتحقق في جميع الازمنة فيلزم انتفاؤها في العموم بخلاف الامر فانه يقتضي وجود الحقيقة في احد الازمنة وهو يحصل في الزمان الثاني ليمتثل بالوجه الثاني ليتم بكلف نظهر ان قول المحشي الشيرازي لكن لا الوجه المذكور بل ما سيجيء ليس على ما ينبغي على ما علمته تم بدليل قوله تع فاذا سوى بشر ونفخت فيه من روحي تقعوا له ساجدين لان وقع الامر المذكور بقوله فقعوا له تقعوا على قوله فاذا سويته نظهر ان زمان وجوب مطلوبه هو زمان سويته ونفخت فيه من روحي وقعوا له من حين وقع بقع اي استقلوا له ساجدين لانه يمكن من الاستقبال بالمبادرة الى التكليف بالحكم فلو قلنا على هذا وان لم يلزم التكليف بالحكم لكن لا يحصل الامتثال والخروج عن العهدة الا بالمبادرة وهو المقصود كان مدار الاستدلال على ان جواز التراخي مشروط بالعلم بالوقت الذي هو حد التراخي وهو غير حاصل اذ يحتمل كل جزء من اجزاء الزمان انه هو وعدم الشرط مستلزم لعدم المشروط غير واقع والوجوب معلوم فلا تحصيل الخروج عن العهدة الا بالمبادرة وهو المقصود هذا وان لم يثبت ان مدلول الصيغة بما هي صيغة هو الفور لكن يثبت ان العقل الفور لازم وهذا هو المهم المهيئ الاصولي في استنباط الاحكام الشرعية الفرعية ويمكن الجواب عن الاستدلال بمنع ان علة التراخي مجهول مطلقا بل معلوم في الجملة وهو منتهى الزمان الذي تلي فيه السلامة فيجوز التاخير ما دام تلي السلامة باقيا وقد فصلنا الكلام في هذا المرام في مسئلة الواجب الموسع فارجع اليه لانهما انما يتصوران في الموسع اقول ان اراد بالموسع ما كان التاخير عن اول وقته جايزا

من وجوب الفور ويظهر ايضا من كلام السيد الرتضى قدس في الذريعة ان اصحاب الفور وكل من قال بجواز التراخي اتفقوا على انا لو بادرنا الى الفعل في الوقت الثاني كان واقعا موقعه ومجزيا للذمة والخلاف في ذلك انما هو بين اصحاب الوقت ولكن انتم خالفتم في الذي يتردد بين الامرين وليس ان اصحاب الفور استدلوا لقولهم بما ذكرتم من ان الفعل متى ما يفعل امتثل ان يفعل بعد فعل وكذلك حتى ان وقع الفعل وهم من اوجبوا الامر الايقاع الفعل عقيب فقط وهذا شهر بانه لو قع في ثاني الحال لم يكن ممتثلا اصلا ولا يبرء ذمة المكلف وهذا لا يليق الاتفاق المذكور ظاهرا تم يقتضي بالفور بالفعل في الحال او العزم في ثاني الحال اقول لما كان عبارات المتم قاصرة عن ادا مرامه فان في دريته احدها لانها لبيان وجه العزم فانا نحصل العزم في الفور مستلزما بكلها لحق فيجب انه لا بد من فوريته احدها الثانية وهذا هو مقصوده وان كان تقييد الامر نفسه به كما عند بعض على ما سرح شارح التشريح تامر اين تم هذا القسم تم لا امتراء في كونه للتكرار اما في مسلم كون الامر للتكرار والفور والتراخي حاد حان اقول بحث الذي ما سبق من انه بدل هذا على انه لا بد ان الامر يدل على المادة واما الاداة بل هيئة الصيغة فلا بد لها من الدليل يدل عليه ههنا انضم ان الطلب المستفاد من هيئة الصيغة يمكن دعوى ظهوره في الفور بخلاف التكرار والمرجحان يجب من ظهور احدهما من الطلب خلاف الاضافي كما سيجيء تدبر الجي ايا ما نزم ذلك من الفور بينة اقول الظاهر ان من في المستدل ليس حصوص من المثال بل فرضه اذا امر المولى عبده بامر بلا قرينة واخر العبد بلا عذر عد عاصيا امرنا وهذا دعوى لا يحيد عنه الا ضافي وان امكن مشورة في المناظرات فتدبر فلا يكون توجيه الى الحال ثاني المحشي الشيرازي بجيدا من الدليل المذكور ان الزمان الحاضر والذي هو مستفاد من كلمة اذا، وجوده مسلم لكن ذلك هو زمان الطلب الذي هو مدلول الامر ولا يقتضي ان يكون زمان متعلق الامر وهو المطلوب حاضرا انتهى اقول فيه نظر اذ الزمان الذي ادعى المستدل دلالة الجزء له الاشتمال على حاضرية وفاء ليلة الامر الذي هو زمان الاخبار والاشتمال زمان وقوع مفاد الكلام فمن الجزء زمانا ما ولا يجوز ان يجاد هذا الزمان الاخير في الجزء

بغير اثم فلا يتم انه لا يتصور المسارعة والاستباق الا حينما يكون الفاعل قادرا على
ترك الفعل في ثاني الحال الموقت لتصور المسارعة وهذا لا يتأتى في كون المكلف اثما بالترك
كما لا يخفى على ذوي التصور فيه المسارعة لا تصح في باقي السنوات والمسارعة
بين عدم الاثم وان اراد به الوسع ان الفعل كما وقع من الاول كان المقدور كان صحيحا
وان اتم بالتأخير سلمنا لكن لم قلت ان حديث المسارعة لا يفيد الا وسع وسعة
وقتي الصحيح لكن لم قلت ان الفور يتأتى في وسعة هذا الوقت والمسارعة المقتضيتها
والحاصل انه بكل ارادة الفور يجب عصيان التأخير من سار عرا ويكون لفظ الاتي
المسارعة لفعل في غيره وان كان وسع الاثم فلا يتم الدليل على ارادة الذهني من لفظ
سار عرا لا يتم كيف يصح حديث الاحتمال والمنع من جانب المستدل لا اعرف لهما
امر حقيقة في الوجوب كما تقدم سابقا ان الطلب المستدل فانه لجيب امر الجهاد وخلا
الاكثر عنه البيان ولا يكفينا احتمال ولذلك تصدى لبيانه فيكفي للمستدل نجيح
الظن تم الجواب ان هذا الدليل يدل لنا على وجوب الفور حتى او اخر الاثم وان لم يدل
انه مقتضى الصيغة كما ذكر العلامة وهذا كاف للمجتهد في الاستدلال كما ذكرنا
وجواب البدل اليه الخروج عن العهدة بيقين اقول هذا لو تم لثبت به ما هو اوسع مما
نقل عن جمهور المذاهب لانا نمنع من عدم الوقوف وبراءة الذمة بالمبادرة
على الفور اما وجوب البدل ما قام دليل عليه بل يتوهم منه بيان لما نقل سابقا عنه
احدها انه توقف في وجوب الفور فكيف حكم بوجوب البدل ورد نفسه لذكر
المحقق الشيرازي ان هذا الخروج عن العهدة وهو لا يتأتى الا مع الوقوف من جميع كل مدلول
الصيغة ومدلولها مطلق بالاخر والثاني انه عند القطع بانه لو فعل في ثاني الحال كان
الفعل مجزيا والفاعل مثابا فكيف حكم بوجوب البدل ورد نفسه ذاكرا سابقا ان
وجوب البدل والاثم بالتأخير لا ينافي الفور مع التأخير كما يجيء
في هذين المقولين قول من المتن هذا الكلام محترز عن النزاع مع بيان مقصوده
من توصيف الشيء بالبين وتغيير الصياغ المشتهر تكلمي توصيف الامر بينة يقال لبين الكلام

في هذين

معنى لا تسكن امر وهو مختار الامام والغزالي والمتم وابي الحسين وجمهور المعتزلة
والسيد المرتضى ومن اصحابنا ابو علي وبعضهم يفيد معنى لا تسكن ثم هم اختلفوا فقال
معنى لا تسكن الذي معناه قلنا بفيلا صيغة تحرك وهو ارادة الكف عن السكون هو
بعينه ارادة الحركة التي معناه تحرك وهما شيء واحد لا يختلف الا بالعبارة وهو مذهب
الشيخ الاشعري والقاضي ابو بكر واكثر الاشاعرة وهو الذي نقل عنهم في المسائل الكلامية
ان ارادة الشيء عين كراهة ضده كما يفهم ذلك من كلامهم اوضحت وقال بعضهم ليس
عينه بل هو جنس على رأي اخر وهذا هو الذي اشار اليه المحقق الطوسي رحمه الله بقوله
بقول واحد لهما لا نسبة للاخر هي مع التقابل اي الارادة والكراهة واختار الجبائية
بعض اصحابنا المتاخرين وهذا هو الذي نقل عن القاضي ثانيا ومن قال بالاستلزام
ابطل العينية بوجوه ما حررنا ظهر ان من قال ان لفظ المتابة للاستدراك او الامر
ليس بنفسه هو النهي بل صيغة اخر ما قال فاحفظ ما ذكرنا فانه نقل المذاهب فانه
توجيه كلام من قال بالعينية بما ذكر بعينه فانه صريح في كلامهم ان ارادة الشيء نفس
كراهة ضده لا غيرها لذلك على عينيه معنى يحمل تحرك ولا تسكن كما يعلم من النظر
الى دليلهم من ان هذين المعنيين لو لم يكونا واحدا فاما ان لا يكون او متضادان
او مختلفان فانتفى قسمان بقي هذين المعنيين متغايرين ولا دليل يكون لنجعلها واحدا
يكون جعلها واحدا نعم هذا مراد من قال بالاستلزام وقد صرح القاضي في دليله الثاني
بانه وانما يختلف التعبير وهو صريح بما ذكرناه وليفة ظهر بطلان ما ذكره المحقق الشيرازي
بناء على تحقيق سعي العينية المعنى المذكور ان مرجع العينية الى التضمن وبالعكس و
عند هذا نقول لما ذكر القاضي اولا بيانه وتقريره وما قاله ثانيا لا اثر يرجع على القول
الاول انتهى وبحيث لك عدم تخصيص مذاهبهم كيف ومن قال بالتضمن والاستلزام
انما قال به بعد ابطال العينية بالمعنى المذكور ظاهرا لفساد لا يقول به عاقل وفضلا عن
الفضلاء انما يصح لو لم يرجح به ولم يستدل او عليه اما مع تصريحهم فلا ينفع
حسن الظن فان المذاهب السخيفة كثيرة معتضد بها من المتكلمين سيما الاشاعرة كل

ما ذكرناه

ما ذكرناه معلوم من كتب الاصول وكذا من كتب الكلامية فان شارح التجريد بعد ابطال الاقوال
العينية الدقيقة من الاشعري ثم اشتغلوا باقناع بعضهم بالاستلزام الى اخر ما قال وليفة ظهر
في هذا الكتاب المخالف فرضي ونقل السؤال الاول وزيف في مقام اخر فكيف بتوهم رجوع
المذهبين الى شيء واحد والجواب عن الدليل الاول عباد الدليل الثاني من القاضي يرجع
بما ذكرناه والعجب بقية المحقق من ذلك ولو قطع النظر عن مقر عباتهم ونقل اذهانهم كما
في الكتب وارد نا اللهم فيق بين هذين المذهبين اي العينية والاستلزام بحيث
يرجع التقابل في المفاد بكل وجه لا يلزم بطلان عبارات العينية واستلزام بين مرادهم بالعينية
عينية ما دل على الارادة والكراهة نحو يراد بالامر وهو صيغة يدل على الكراهة
منكرا تحرك بعينه صيغة لا ارادة الكراهة فالامر عين النهي وهو صيغة تحرك واما ما قيل
بالاستلزام مع المغايرة نفس صيغة الارادة والكراهة فانه استلزام بين صيغة
قائل انها واحد الغرض منه الصيغة لفظها او معناها بناء على الكلام النفسي وما قيل
انه استلزام بين الغرض منه نفس الارادة والكراهة ورجع العباد بين واحد الا ان
كل هذا خلاف ما نقل عنهم كما عرفت واما ان المراد بالضد ما هو مقابل
ضي النهي عن ضد وهو لا تسكن عملا اي لتبي بمقام تحرك مثلا بين معنى لا تسكن ومعنى
لا تستلزم مرتبة عقلا وعن ضد انه لا يحكم العقل بالتضمن ولا بالتزام بينهما سواء كان
بدليل او بحسن ما اعلمها او بكل ان بين عن ضد انه ليس المراد بحق في الدلالة اللفظية
المحصرة في الثلثة اي المطابقة والتضمن والالتزام اي لا يدل عليه بالدلالة العقلية ايضا
كذلك لا نسلم انتهاء على ضد ما قال من قال باستلزام هذين الارادة هذه الكراهة بمعنى
دلالة الارادة على الكراهة بمعنى هذا الباب على زعمه وان كان لا الزام دلالة لفظ الصيغة على
الارادة دلالة لفظية والكلام الغرض من المعنى الاول منكر قوله مفلا انتهى الى ان فرضنا
ان العقل لا يستقل بفهم ذلك الصيغة لان الشرع لا يرد بذلك اذ من يلزم الشرع المنع من
الاستدلال فليس الكلام فيه لانهم ان المراد اللزوم العقلي البين كما هو المصطلح فانه يريد
بالمقام ولا يلتفت لم يحصل به ولم تعقل الضد اولا بد او لمن تنتفع المراد ولو نبه المراد

من الصفة هذا المقام ثم رجح ما هو الحق من الكلام فاقول لاشك ان لنا صيغة امر هو
عرفا او صل او تم واشباهه ولاشك ايضا انه يدل على طلب الامر ماهو ارادة الصيغة وهي
الملزم ربما في الاصطلاح طلبا على الشك والجزم بناء على ان الامر حقيقة في الوجوب وبما
احرى يدل على ارادة فاعل الطالب لمادة الصيغة ارادة بليغة جزمية كما ذكرناه فارادة
فعل المامور به طلبا من الطالب مدلول الصيغة بالتبعية ثم صدر الصفع المامور به قد
يطلق ويراد به ماهو اسناد ساذجة بجميع معانيه في الوجود كالقيام والاكل والشرب
الكثير واشباهها للصلوة والصفع المعتبر وهو الاضطجاع واشباهها للقيام وقد يراد ما
هو مسند ملحوظ بنحو الشيء المتعلق بانه متعلق المامور به بالامر الا ملحوظة خصوصيات الآلة
وقد يراد عدم الشيء المامور به وتركه او الكف عنه بناء على ان العدم يزعمون فلا
من يقول من قال بالعينية مراده عينية النهي عن اي معنى من المعاني الثلثة المذكورة
المذكور الذي هو ارادة الفعل المامور به والا فليس بعيد بنابة البعد وكيف كان فالقائل
ان ارادة الصلوة بعينها ارادة الكف عن الامور المذكورة بالتفصيل حقيقة كما مرت
بالاجمال بالقلب ثم من الامور المذكورة بالتفصيل ما لوحظ بما هو مريد كالسيلان والقائل الاخر
زعم ان محل هذا النزاع ولاجله لصحة الاحتجاج انهم قالوا بالعينية في صوم السكوت
وهو ايضا بعيد من العقلاء والاقرب من كلام المحرر والشارحان محل النزاع هو القائل
هو الثاني وصرح الشارحان بالنزاع في الترجيح المبني على الثالث لكن في صوم السكوت الاول
هذا هو الظاهر المفيد وان كان بعض اصحابنا ثم ان موضع النزاع الثالث مع قطعية بعض
الامر المبني على الثالث وانه لا يقبل الترجيح للخلاف فيه باستدلال انتفي العينية والجزئية
ولم يتوجه الى المانع كيف يصح خلاف من نفى اللزوم مطلقا كالسيد المرتضى والمحقق
الحلي مع انه لا يقبل هذا الحمل الرد والنفي على ذهنه وعلى المتبعين الا بالتبعين لان القول
بالعينية الحقيقة في نفس الارادتين كما هو يقتضي صريحا من قال ان النهي ارادة الكف ام
ارادة الكراهة على ما تقدم في الكلام ضعيف جدا في حال السكوت الجد وغيره كما سيظهر
من دليل ابطال النفي والاستدلال على بطلان والما القول بالنفي والاستدلال

تحقيقه لان يقع انه يجوز ان يكون بانه غفلة الامر عن الضدين الا ولين وعن الكف
عنهما ومع عدم الشعور لا يوجد ارادة الكف منحصرة وبالجملة لا يوجد النهي حقيقة
الذي هو مناط الاحكام الشرعية وسابقا ان النهي النفسي لا يستلزم الحسم السكوت وهذا
النهي نفسي بعد التحقيق ليس حاصلا الا انه امر نفسي يستلزم فعل الكف عن هذا الامر
استلزاما بالوقف كما سعرف من جواز ان يثبت كراهة من الامر والطلب كف بالنسبة
الى هذا الامر واستلزم هذا الكف انما سوى اترك الواجب الذي هو المامور
به وكونه كافيا لاستنباط الفروع المستفادة من هذه المسئلة مطلقا مما لم كما سيجيء
وقد ظهر بهذا اصلا متنا استدلال الكتاب اقول لعل الحق ان يقال انه على تقدير السكوت
بالضد ليفيد لا يلزم حصول ارادة الكف عن الضد سوى عن الجزء الثالث من الضد الذي
المامور به اذ ربما يكون غرض الامر حصول اصل الفعل ولا يتعلق غرضه بالضد وجود
وعدما وذلك التفوي عند الاضداد ليس ببعيد مثلا اذا طلب المولى من عبده احياء
ثوب في وقت مخصوص ولم يشتغل في هذا الوقت بالخياطة واشتغل بشيء اخر من صلاة
المولى كاكل الطعام لا يكرهه الطبع بل ربما يكون من الطعام المذكور حسنا في الطبع لكن
بجزء لزمان الخياطة نعم مثل الشعر لا شك في انه يكرهه ترك المامور به وهو الضد
الثالث وح اذا الكف من كل واحد وهو معنى رفض الاضداد وربما حصل الخلط بسبب
ان فعل احد الاضداد مع ترك هذا الزمان المبهم اقتضاء فتوهم ان ترك هذا الامر المقارنة
وليس كذلك كما مر في دفع شبهة الكعبي وبطلان ذلك الوهم ثبت خلو كل من الافعال
ومع ذلك ترك الواجب من لا شك عقلا لا ينفي ولو فعلت احد الاضداد لا يدل على ترك
الواجب نحو فلا اثم على هذا التقدير الا ان يعلم ان غرض الامر يتعلق بالنفي عينا بالذات
ولا يكفي العلم بحصول ان غرضه متعلق بحصول المامور به خاصة والبحث في المسئلة انما
لا يعلم سوى الامر بالنفي وهذا ظاهر سقوط ما قاله المحقق السيد شمس الدين الاذانية المذكور
في الدليل بان كون الضد منهيا عنه لا يستلزم النهي عن الضد ولا الكف عنه بل

مع عدم الشعور بحصول المنع بالمنع والارادة الضمنى وهما لا يستدعيان الشعور و
ذلك كما لو غفت الام مع الصبى المشعور ليرضع ثديها لا يحصل ارادة الكف عنه فكيف يكون
مع عدم الشعور ارادة الفعل نعم لا يستلزم حتى يكون حاصلا بالتبع اذ لا يلزم من عدم
الشعور بالمنهى عنه الضمنى فلا اقل من انه بحيث لو حصل الشعور كان كفه عنه مطلوبا بالتبع
هذا صحيح فى الصد بمعنى ترك المامور به لان الكف عنه مطلوب قطعا فى حال الاشتغال
فيصح ان طلب ما يستلزم الكف عنه نظرا لهذه الطلب الكف عنه فى حالة عدم الشعور فى وقع
الطلب بالتبع وضمنا بالنسبة اليه لكن عرفت فى هذه المسئلة كما عرفت واما الصد
المقابل والعدم بالمعنى الاخير فما اتوهم كون متعلقا الكف من حيث اشتمالها فى
الخصوص فى الواقع بالترك المذكور اتفاقا لا لعلاقة توقف والطلب بالنسبة اليها لا
صريحا ولا ضمنا كما عرفت فظهر ما ذكرناه ان ما نقل المحشى الشيرازى عنه ان احد الطلبين
اعم من الضمنى والصريح حاصل بالنسبة الى الكف عن كل الاضداد باى معنى اخذ والاتفاق
معانى الاضداد فى ذلك فاسد تم والجواب انه انما يطالب منه الفعل فى المستقبل
اقول لخلاصة هذا الجواب وتوضيحه انه يكفى لفعلية وعدم التعقل بالنسبة الى الصد باى
معنى اخذ حتى الصد بمعنى ترك المامور به دفع توهم ما استند به للشرعيين ان الطلب انما
يكون فى حال العلم حتى يكون الترك بالمعنى الصد العام المشعور به وانت بطلان
حصر الطلب فى صورة العلم اذ لم يكن مع الوجود فلا يستلزم الشعور بالصد و
لا ترك الفعل المامور به لانه ليس متروكا حتى يقال انه شاهد ولا يتوهم ان هذا الكلام
مخصوص من بعض وجوه الوجود دون جميعها لتوقيل التوضيح دفعا لاستناد المعترض
والدعوى معا وهذا جواب تحقيقى مطابق لمقتضى الذى سيجيئ فى جواب دليل من
قال بالتضمن من انه لا يستلزم الامر بضد الكف عن الكف عنه فتدبر ثم اجاب
بعد التنزل عن هذا وتسليم ان الطلب لا يكون الا فى حال العلم بان ما هو مسلم تصور
عدم الفعل المامور به باى الكف عنه غير وهذا الكف واضح لا احتياج فى تصوره الى

نعم

الى تصور ضد الضد حتى يتوهم انه يلزم من ذلك العلم بالضد الذى هو تصور المتضادين
وهو بعينه قول من الكف واضح يعلم بالمشاهدة لا احتياج فى الحكم بان لزوم النهى عنه
كما ذكر اخص ومقدور فاضح كما قال والا انما هو بعد تسليم الشعور به وعلى تنزل عن ذلك
فانا اجاب اولا بانه لا يلزم الشعور به لجواز ان يتوهم ان هذا ساقط عن المجيب فى حال
شبهة اهل التضمن كما توهم المحشى الشيرازى فاجاب عنه بالجواب فان هذا الكلام
بعد التنزل والجواب التحقيقى المطابق لما سيجئ هو ما ذكرنا وعلى التنزل ثم ما اجاب
المحشى الشيرازى فى دفع النقض منظور فيه لان رجوع قوله ذلك وانحاء تضمن الكف
دون الكف عن الكف لا ينفع فى هذا لان حكم هناك بلزوم ارادة الكف عن الكف وهذا
الحكم ساقط لما سيجئ من انه لا يلزم من ضمن الكف عن الكف انه ما دام لم يتعلق تكليف بحد
الارادة المذكورة سواء حكم بوضوح هذا او لا وكلام منظور المحشى ما حققه سابقا
من ان الارادة المجهولة لا يستلزم ضمن الكف بحمل قوله الشرعيين هنا على انه انما يلزم النهى
الضمنى عن الكف هذا لا يناقض ما سيجئ من انه لا يلزم ضمن الكف عن الكف لا يخفى ان هذا
المنع غير منظور للشرعيين والمعترض والا لما كان كما اشرنا عليه ما يلزم المحشى على ان موضوع تضمن
الكف ليتمشى عن المحشى بل كيف يصح هذا وقد عرفت ما نقلنا ان هذا الكلام بعد تسليم الشعور
بطلان التنزل كما عرفت وليعلم ظهر سقوط قول المحشى فى الصولى الاكتفاء فى توجيه المنع
الاول اشتمال ما عرفت انه بطل بعد التنزل بعد تسليم الشعور وذلك لا يستدعى حقيقته
فى نفس الامر فتدبر وانا يلزم النهى عن الكف وهو واضح كذا فى كثير النسخ بالواو و
فى بعض النسخ بلفظ اى وعلى تقدير الواو كان كالتتمة للكلام السابق كما حررنا اى لو سلم
ان الطلب لا يكون الا فى حال العلم وان هذا يستلزم الشعور بالعلم وهو الكف
عن المامور به فنمنع لو ضوحه بالمشاهدة لا يستلزم بعض الاضداد وكما هو مقدم المعترض
وانا يلزم النهى عن هذا الكف المشعور به وهذا وانحاء اللزوم على هذا التقدير واضح
لا مناقشة فيه على تقدير واشار الى توجيه اخر للمتن بان توصيف الكف بالواضح فى المتن
يكن ان يكون لمنع احمال تعلق الكف اى حكم هذا الكف انه تعلق به النهى على هذا

التقدير والمعنى لا ان اصل الكف واخويه على الاولى متعلق بنفسه فتدبر وهو لا
اورد عليه المحشي البزازي ان اراد ان الخلاف يقتضي الا اخر ما قال ولا يخفى انه هو الجواب
المذكور في الشرح المذكور بعينه وليته تكون كلمة من الخلاف صدقا والاخراج مع زيادة
تفصيل ترك الشغالي منزح وظهر ان الشق الثاني من الزيادة المذكورة ممنوع للاستدلال
فلا يجتمل ان يكون مراد الدرر الخلافين قد يكون استدلاليين ما قول ينظر هذا
فساد ما قال المحشي سابقا من رجوع مذهب العينية الى النفي بالاستدلال وبالعكس اذ
لو كان كما ذهب من قال بالعينية هو ما ذكر كان الجواب باحتمال التلازم بين الخلافين
بين مدعاه ونكتفي بكون جوابا مستدركا وان اراد به فعل سند صدقا وهو بين من قبل
المامور اقول ههنا احتمال ثالث وهو ان يكون المراد بالصدق ترك المامور به فالمراد بطلب
ترك ترك المامور به اي الكف عن ترك المامور به وهو ما قال سابقا النواخ ولا يبعد
ان يقال انه معنى اخر سوى فعل المامور به كما يجيء في عدم الندم والوجوب من بالكان غرض
القائل ان طلب المامور به عين طلب هذا المعنى فلا يكون الخلاف لفظيا وهذا الاحتمال
ذكره شارح الشرح ههنا بطريق الجزئية لا العينية وقد ضعفنا بان مذهب القائلين العينية
ويمكن ان يقال في دفع هذا الجواب ان هذا اعجاب باعجاب به الشق الاول لان دليلكم
لا يتم عليه بلغ لزم امكان اجتماع احد الخلافين مع سند لاخر بعض ما ذكر بل يكون
ارجح هذا في الشق الاول من الجواب ان الصدق قد يطلق على ترك المامور به والكف عنه على
ان هذا لو تم لفيد وان لم نزل ما لفظيا لكن يزيد فائدة في استنباط الاحكام الفرعية كما عرفت
سابقا فتدبر قوله يتضمن النفي عن صدق الخ اقول اراد بالتضمن ههنا العدم الاضافي مطلقا
سواء كان دلالي في التضمن والاستلزام والدليل الاول لو تم لدل على الدعوى الحقيقية لبقاء
ان النهي عن الصدق عن الامر بالنهي كما سنفصل ان شاء الله تعالى ولا يخفى ان لفظ الاستلزام
الواقع في عبارة الدليل فانه سيتبين الغرض منه والدليل الثاني لو تم لدل على عدم الانكفاف
من غير ملاحظة الحرمة والالتزام بها ولا يابى عنها فهو لا يستلزم النفي عنها فكيف يثبت هذا
الذم الذي هو ملحوظ في حال الطلب ومن جملة مقتضيات الطلب الخاصة بالنفي الذي يقتضي

بعد ثبوت انه متعلق باحد الفعلين المذكورين فسيتلزم وجود النهي عن الضد الخاصة
المذكورة وجزئية لهذه الخاصة التي هي الامر فلا استلزام المذكور في العبارة وانما
هي هو بين ثبوت الذم المذكور في معقولات الخاصة وبين وجود النهي عن الضد
الامر الذي جزئية له ولا يلتفت في هذا ان يكون الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد
حتى يتوهم ان استناد الى ان المراد بالتضمن هو الاستلزام على الاستلزام المذكور
الذي قلنا هو المراد بقوله اذ لا نزاع بيننا عند ذي لبابة الذم في معقول الخطاب
الا يكون الخاصة به ههنا من المذموم اي كما ابو عبد الذم في معقول الخاصة يكون هذه
الخاصة مستلزما على النهي عن الفعل المذموم هل هذه الحقيقة كون النهي منهيا عنه ولذا
قال لانه معناه اي ثبوت هذا الذم في الخطاب وقضى كون النهي منهيا عنه تحاسل الاستدلال
ان الامر بخاصة ومطالبة تتضمن تركب احد جزئيه الكف عن الضد فالمطالبة مستلزمة للكف
المذكور ليتم وهي النهي فاستلزام يتضمن تعلق المطالبة للكف عن الضد على نفس
المطالبة التي واستنبط حصول الكف عن الضد متعلق المطالبة من ان الذم على الترك
من جملة ما يقع به الخاطب وجزء منه وهذا معنى قولنا من جملة معقولات الامر الايجابي
وقد تبين انه اذا امر بالنهي وخالفنا احد الاشياء انا تفعل معان فيتبع هذا الفعل
الى المخاطب وهذا هو مراد الذكر من مقولات الايجاب في الجواب فتبين ان مراد المستدل
ان الذم من الترك من جملة هذه المعاني المتعلقة الملقات الى المخاطب حال الخاصة
والايجاب من غير ان الخاصة الذم المذكور يقتضي طلب الكف عن الضد فيكون الامر متضمنا
للنهي وخالفه الجواب منع ان المعقول مركب من جملة اجزائه الكف من الضد اذ
هذا انما يصح اذا كان الذم على الترك من المعقولات الخاصة اي ما يعرض حال الخاصة
والايجاب بالمعنى الذي عرفت وليس كذلك اذ ربما كان معقول الايجاب بحيث يقع الكف
على سبيل الجزء ولا يكون ولا يكون الذم من الترك ما يعقل جزء من المطالبة ولا يكون من
جملة المتعلقات التي افضيت الى المخاطب بل لا يخرج بيان المطالب والامر فكيف يكون من
جملة المعقولات الملقات الى المخاطب نعم كون الترك منهيا يترتب على الطلب المذكور ولا

في الواقع بأن الخارج واذا كان كذلك فلا يكون الكف عن الفعل مطلوبا اذ مناط هذا التوهم ثم ايد هذا المنع وان الذم المذكور انما يلزم لو كان الذم المذكور معقولا المذكور لا وجه له وجوب نصوب الكف لكل ما اريد معقولية الذم على الترك في الخطاب وكونه ملحوظا في المخالفة ليستلزم هذا التصور ظاهرا والا لزم [illegible] التقرير ما لا اختيار عليه ثم اقول لا يخفى على هذا التقرير بحال الان بقي سؤال الجواب بعد تسليم ان الذم من جملة معقولات الايجاب هذا الملخص الفرق بين معلوم بين حصول الشيء وحضوره في الايجاب نفسه لا يلزم حضورا حتى يلزم خطور الذم من معقولات الايجاب وانه لا يمكن بدونه خطورا بالبال مندفع فان ستعرف وجه التوهم المذكور على التفكيك الذي قررنا وبطلان على ذلك التقرير كما عرفت ان سائر الكلام في الجواب كما قدناه على ان الذم المذكور ليس من معقولات الايجاب اي ليس حال الايجاب معقولا وكيف ما جعله سائغا يعقل ويلتفت اليه الطالب حال التفاته الخاص ظهر ان الذي في امثال الايجاب وجزئياته لا في مفهوم لفظ الايجاب كما توهم المحشي الشيرازي وجعل المنع باعتبار ان الكلام في الجزئيات مرتبة اخر للجواب فتم واذا عرفت ما هو الحق في تقرير الجواب الكلام فتكلم على تقرير المحشي فنقول قال شارح الشرح وتبعه المحشي الشيرازي في ان منشأ الجواب ان النزاع فان الجواب الايجاب هل يستلزم بحسب مفهومه النهي عن الضد لزوما عقليا بدليل من سائر وح لا تم ان الذم على الترك في اللوازم العقلية للامر وانما يكون كذلك لو فسروا الايجاب بطلب فعل يذم على تركه حتى يكون الذم على الترك داخلا في مفهومه ونحن ان نفسره بما يقتضيه الملازم وح لا يلزم خطور الذم على الترك بالبال انتهى اقول ان كان مرادهم من اللزوم المعقول اللزوم البين بالمعنى الاخص كما استعمل كذا المستلزمون في اللازم الكتابي اي يلزم من تصوره وحصوله في العقل تصور الذم وحصوله في العقل كما هو الحق من كلام المحشي الشيرازي وما اورد عليه فذلك فما لا يتوهم عاقل انه على النزاع لانه على تقدير ثبوت اللزوم العقلي بهذا المعنى يمنع الاستلزام بالنفي بالمنع عن سنده لا يلزم الا ان من تصور معنى الامر بالشيء تصور معنى النهي عن الضد

ولا يلزم من هذا حصول امر ولا يجدي في الواقع فلا نفع للاستدلال في هذا فان تصور النهي ليس هيا طلا يستتبع منه حكم شرعي وهذا تم لا يلتفت الى ما قال طول الكلام منه ثم لو سلمنا دلالة على هذا المعنى الفاسد لا جواب عنا الا ان يقال انه لا يستلزم من تعقل الايجاب تعقل كما حاول عليه جواب الشارح وبعد تسليم لا يحال لما قال المحشي الشيرازي بقوله ولقائل الايجاب سلمنا ان الامر لا يلزم تصور ما عرفت من الفرق بين حصول وتصور الخ وذلك لان اللزوم البين بالمعنى المذكور لا يقتضي الا ان تصور الملزوم اللازم فتى وقوع الملزوم لما يصرح ولا يلتفت اليه الا بتا ما له بل ظهر ان بعد تسليم اللازمية المذكورة تم الكلام وكذا ما قال بعد قوله ولو سلم الخ لانا نقول اللازم بالمعنى المذكور بين اي شيء اخذ تم الكلام فيما بقي هو بين تسليم المدعي ومنع ان اللازمية ليس بين ما هو الكلام فيه اي جزئيات الامر وبين النهي هو المنع الذي ذكره انفا ولا في الجواب وانما احتيج الى الخروج جوابا بالخروج على كلام الشارح على منع ذلك المنع هذا وان كان مرادهم من اللزوم العقلي اللزوم البين بالمعنى الاعم اي كون الشيء بحيث يلزم من تصور تصورهما الجزم باللزوم فالمراد ان النزاع فان الامر يستلزم النهي عن ضده بحيث يلزم من تصور هذين المعنيين الجزم باللزوم بينهما بحسب نفس الامر وهذا وان كان يفضي بحصول الا انه ليس محلا للنزاع الا صوليين بل انما عن نهم ان العقل حاكم بثبوت التضمن واللزوم بحسب نفس الامر بين الامر والنهي عن الضد سواء كان بحيث تصورهما او الدليل كما اعترف المحشي الشيرازي نعم وزحه الشارح به وجواب الشارح ايضا لا يجدي بوجه هذا لا صبع يطبق عليه شيء من الوجوه لا ما في الشرح على ما قررنا ولا ما ذكره المحشي لان الجواب المنطبق حينئذ ان يقال ان بين لا نسلم ان بحيث تصورهما حاكم العقل باللزوم بينهما واما ان تعقل احدهما لا يستلزم تعقل الاخر كما حاول الجواب عليه فلا ينتهي الا الاستدلام المذكور في هذا اللزوم اصلا حتى يجيء المستدل عليه واما جواب المحشي الشيرازي بان الفرق معلوم بين حصول الشيء وتصوره وانه لم يتصور الايجاب الخ فلا يخفى انه لا يجدي لاستدلال لان اللزوم المذكور لا يستدعي

وقوع نقيضهما بما يستدعي انه لو فعل واجتمع العقل بالالتزام بانهما لا يفعل
بانه وما حصلا وانما تبعوه الا بعد هذا المعنى وكذا بين سائر اجزاء ان الكلام
في جزء ثبات الايجاب لان المفهوم انه لا بد في هذا المعنى فان من تامل في الفرق
المذكور بين المفهوم بين ادعى بين الجزء ثبات ليعرف ان الجواب منع ذلك فلا ينفع عن
ذلك فظاهر من مقتضى هذا الكلام ان ما ذكره المحقق الشيرازي رحمه الله ليس
بقوله ولو سلم لم يصح على بعض من التقادير والتقادير المحتملة وانما يستقيم لو
كان العرض وقوع نقيض المنفي عن العدد ولا يجوز انه لا يجتمع بالمقام ولا يرتفع بما
من معاني اللزوم وان ظاهر تقرير السؤال والجواب على نحو يغلق على السؤال الذي هو
ولا من حمل التعرض من معناه الحقيقي في هذا الجواب الدليل من غير احتياج الى تكلف في اللفظ
والمعنى وانا نشأ كل لذكر ان من معنى ما ذكرنا من معنى سعيد الا يجاب بتعذر

يدل على ان كلا من قدر الجهتي الشيرازي ان ثبات العدم لما لم يكن مقدورا سواء
لكن لما كان القادر يعتقد ان وجود الفعل يتوقف على العدم كان مقدورا بالعدم بمعنى انه يقطع استمرار
ما بالفعل وان بمعنى استمرار وتكرر وتعلق القدرة بهذا المعنى بالعدم يكفي لتعلق الذم والمدح بالترك
تكلفا به بالتباس الكفاية امتناع ان يكون متعلقا للذم بمعنى ان العدم لما لم يكن مقدورا لم يتعلق
به الذم فلا يتعلق به المنع من الفعل لما بعده المنع من منع امكان تعلق المنع به بعد
ثبات تعلق الذم بالفعل ان سلمنا ان العدم مقدور ويتعلق به الذم ثبت تعلق المنع به
انه لا مانع كون بعض مقدور وقد ارتفع ذلك بعض المستدل بمنع ان الذم لا يكون الا على ترك
اما ثبت ان المنع عن الضد بعض عدم الماموربه وهو بعض على النزاع كما ذكره مسببا فلا كلام
مشترك بين عدم الماموربه والكف عن الماموربه وكان المجيب ذهب ان هذا في عدم الماموربه
الخصم ان العدم ليس بشيء اصلا ولا يسلم ان الذي يجب كف عن فعل لا من كف انوا هذا
اختيار ان الفعل المقدور الذي يجب ترك هو الكف عن الماموربه لا العدم الصرف وانه
يوم يجب الكف عن الكف ومنع ان هذا هو الذي يحل النزاع وان سميتم شيئا سلمنا النزاع
لفظيا فنقول المجيب هنا بنى كلامه على ان الشيء الذي يصار اليه النزاع المعقول في مقابلة ان الامر بالشيء يعين

النهي عن الضد فتدبر لا مما لم يجب تصور الكف عن الكف انوا في الذكر خلاف هذا
الاحتمال مع ان الدليل مشتمل على الاحتمالين لان ما لان هذا يوجب بطلان ذلك بطل بقي
اولى تم مع ان الدليل لا يتم الواجب وهو نعم الماموربه الا بترك ضده اولا ينظر
لان ان الاقل الواجب يتوقف على ترك الضد بان يكون لان يكون لترك الضد دخل
في وجود الواجب حتى يكون مقدمة للواجب فهو ممنوع اذ قد عرفت الفرق بين المقارن
للشيء اللازم له في الوجود اتفاقا وبين المتوقف عليه وجود الشيء وترك الضد مع وجود
الفعل من قبيل الاول لا الثاني كما عرفت تفصيله في وضع شبهة الكعبي بل نوهم التوقف
في مكسر اولى او توقف ترك الضد على فعل الواجب كما توهم الكعبي فانه يتوهم ان بفعل
المباح ترك الحرام فيكون المباح واجبا كما توهم الكعبي والتزم المحقق واجاب
بان المقدمة الغير الشرعية ليست بواجبة والحق انا لا نوقف بينها اتفاقا ولا نعلم احدهما
على الاخر بالذات ولا بالزمان ولا بالزمان بل انا نجد بعض الاوقات معا كما نعلم بالتامل الصفا
ان بعضنا التوهم عدم انفكاك كما لو ذهب يتوهم من الطرفين مع انه عالم بتركيب يتوهم
احدهما ان رفع اليماني مثلا من الذي يقوم على وجود السواد حتى يجب ان يرفع اليماني
منه فاسود بل التوهم في العكس او لجبان يرفع اليماني منه ولا نعلم
شيئا التوهمان من حصول لهما علم انفكاكهما وهذا التوهم سبب الزام المحقق الذي
من جانب الترك في جواب شبهة الكعبي والزام عكسي في جواب هذه الشبهة وهذا
عجيب وان اراد ان فعل الواجب لا ينفك عن ترك الضد ويستلزمه فهو مسلم لكن
لا نسلم ان لازم الجواب الواجب واجب بل الواجب لو سلم انما هو مقدمة الواجب لا لانه
وهو لم فان الحج هو الذي واجب مثلا ليلزمه ملاقات الحجاج وخدم الحرم ومثالها مستلزما
ولا ريب في عدم وجوب هذه الامور اللازمة التابعة للفعل فكذا هنا فتدبر وقد
هذا الدليل يوجب احد ان بقي كل واحد من الاضداد مستلزم لترك الماموربه الذي
هو الواجب وترك الواجب حرام فيكون كل واحد منها مستلزما للاخر ومستلزم الحرام
حرام وجوابه انه لا نسلم ان مستلزم الحرام مطلقا حرام بل انا نسلم ذلك ان استلزم حرام

وعليلا في ايجاد العلوم الحد الحرام ويلحق به ليس كل فان فعل احد الاضداد ليس فعلا
موجبا الترك الواجب بل كلاهما معلولان لعلة اخرى وهي عدم ارادة الواجب وان
الانسان لا يخرج عن فعل وحال ولا يمتنع ان عدم ارادة الواجب علة لاستغاله تركه بلا دخل
شئ اخر فيه نعم قد يكون الاشتغال باحد هذه الاضداد مما يحول بينه وبين ايجاد الواجب
حينئذ لو لم يكن اشتغاله به لاشتغل بالواجب بل ما تركه لاجل الاشتغال بالضد فالاشتغال
بالضد دخيل في عدم ارادة الواجب وهو يمكن ان يكون حراما منهيا عنه وقد مثل ذلك
في كلام المحقق الشيرازي من دفع ثمنه الكبيين فتذكر وهو ان ما لا يتم الواجب
الا به من مقدمي او عرفي واجب قال المحقق الشيرازي تابعا للقاضي الاخيري ان فيه اقرارا
بان الامر بالشئ يقتضي النهي عما اشترط الترك في فعل المامور به عند ذلك بعينه شرطا
شرعيا وقد عرفت ان هذا الحكم مسلم في الشرط الشرعي على راي المصنف يكون الامر بالصلوة
هنا عن كل ما ينافي الصلوة شرعا انتهى اقول الكلام انما اراد بقوله اشترط الترك في فعل
المامور به عند الامر بالشئ جعل الترك شرطا للفعل الواجب بان يوجد الواجب مع ترك
الواجبات على هذا الترك لهذه الترك من قبيل مقدمة الواجب بلا كلام وانما
يستفاد وجوب الترك المذكور من مسئلة وجوب مقدمة الواجب ولا دخل لهذا
في فهم ما لا يستفاد من وجوبها من حيث انها ترك للضد ولا يناسب ما ذكره من عد
ترك الضد كالضد كما هو مفهم المستدل حيث جعل النهي عن هذا الترك شرطا
للواجب بحيث لا يتفرع عليه قوله فيكون الامر بالصلوة نهيا عن كل ما ينافي الصلوة شرعا
لان كون الشئ المذكور ضد الصلوة وما نيا لها لا دخل له في وجوب الترك المذكور
وانما الكلام في انه بمجرد الضدية والامر بالشئ هل يستلزم وجوب ترك الضد حتى
يكون الضد منهيا عنه بمجرد هذا او لا والمناسب للمقام ان يراد بالضد الشرعي ما جعل
الشارع ضدا للفعل الواجب بان قال هذا مانع في ذلك وضدا ويستدل ذلك من غير حاجة
اشتراط الترك في فعل الواجب وغير ذلك وهو الذي كلامنا فيه انما يجعل ذلك هل يكون
الامر بالشئ نهيا عنه ام لا وفي حمل عبارته على هذا تكلف وكانه هو المراد في المقام هذا

ثم لو قيل الفرق بين ترك الضد الشرعي بالمعنى الذي قلنا انه هو المراد في المقام وبين ترك
الاضداد العقلية والعادية بانا لو قلنا بان ترك الضد علة تامة لفعل الواجب على تقدير ما كان
الضد شرعيا كانت المقدمة شرعية وان كان غيره نعم لها لجعلنا اختيار المقدمة
الشرعية واجبة دون غيرها حتى لغير ها استعبدنا بقولنا في الضد الشرعية وانا نقول احققا
من ان ترك الضد ما يتوقف عليه الفعل فلا يكون مقدمة للواجب فلا فرق في ذلك
بين الضد الشرعي وغيره كما من ان ما لم يتوقف عليه فعل الواجب بل يجامعه فان ترك
الكلام في الصلوة مثلا لا يتوقف عليه الصلوة بل كلما حصلت صلوة شرعية حصل عدم
الكلام لا انه حصل الصلوة او عدم الكلام فجعلت الصلوة بعده وكذلك اجعل الشارع ضد
للواجب من غير ان يصرح باشتراط ترك الواجب فيه فانه لا يخرج عن دقة وهي بالجملة
جعل شارح الشرح في تقرير دليل القاضي النهي عن الضد الامر بالشئ قوله لا يخفى ان
الامر بالشئ الذي هو مبنى هذا الكلام ومضمونه يمكن تقرير الدليل بالنظر اليه
ليتم ما يقول لو كان النهي عن الشئ حقا فالامر بالضد يجتمع مع ضده هو الامر بالشئ
الذي هو ضد الضد فاجتمع النهي عن الشئ مع الامر به وهذا باطل انتهى بل ما ذكره شارح
اشد بان ارتفاع النقيضين على ان ما ذكره لا يتم الا في الضدين بانا لا نعلم
كلية كبرى السكوني لا يتم في الضدين مطلقا لا يخفى ان ما مثل ما ذكرناه يكون متابا
في الدليل السابق ليتم لكن ههنا لو منع منع ثم قال شارح الشرح انه لا يتأتى الاستدلال
والتردد المذكور ههنا اذ لا معنى لقولنا النهي عن الشئ امر بضده سوى انه طلب
فعل ضده فليتأمل انتهى اقول ما ذكره غير سليم فتدبر كيف ههنا التفتازاني بعد ما ذكر
الاستدلال المذكور بان الامر بالضد هل هو طلب الكف عن المنهي عنه او طلب فعل احد الاضداد
الجزئية فالحق المنقول في الجواب على الشق الاول انا نختار الثاني ونقول فان قلتم لا يتأتى
ههنا الاستدلال والتردد السابق بعينه فكيف يتوهم تأتيه بعينه مع تغير موضوع
المسئلة بل نقول ايضا الجواب عن الاستدلال الذي للقاضي حيث يختار في الجواب الجواب
انما هو على الحمل على هذا الشق وان النزاع يصير لفظيا اذ الجواب المذكور سابقا انما هو هذا

اعترض عليه العلامة بان هذا بعينه هو التمسك الثاني للقائلين الا انه ذكره جزئية
دون هذا فاشار المحقق الى دفعه بان ذلك لا يجتمع الى هذه المقدمات والى كون
الترك فعلا بل يكفي ان لا يكون عدم الحركة مستندا الى الحركة طلب لعدمها وهو الامر
بالسكون انتهى اقول لم يعرف من الشيخ المحقق الاشارة الى ان هذا يجتمع الى هذه المقدمات
والدليل الثاني للقائلين لا يجتمع اليها من حيث ان الشيخ جعل ساحة دعوى ان حمل
الصندوق عين ترك الشرع الصندوق عين ترك النهي وطلبه طلبه وذكر الاشارة لدفع ذلك
سواء صح الدعوى كما لا يسبق ذكر المثال اولا وحمل مبنى الدعوى المذكور كما
من الجواب السابق المذكور في الشرح سند اشتباه الصندوق الذي الكلام فيه بالصندوق
عليه لصاحب الزاع فقط ولم ان هذا في حضور المثال والظاهر ان مراد شارح الشرح
ليس ما ذكرناه كما يفهم من تقرير الدليل الثاني للقائلين بالجواز حيث قال هذا ان حمل
ترك الصندوق طلب طلبه انتهى ولم يذكر استدلال اصلا في تقرير ساحة الدليل ولذلك
لم يفيد هنا في تقرير كلام الشيخ المحقق بذكر المثال الذي ذكره الشيخ بعينه اشارة الى
ان الدعوى ليست في خصوص المثال وعلى هذا فما الفرق بين هذا الدليل والدليل الثاني
للقائلين وانما يذكر هذا المقدمة هنا دون دليل القائلين الذي ساحة اشتباه اخص
كما عرفت سابقا ويظهر سقوط ما اورده المحشي الشيرازي بتوهم ان ساحة الدليل
الثاني للقائلين خصوص المثال فقال ان هذا انما يحسن لو اورد الشيخ المثال الذي ذكره
شارح الشرح واما المثال الذي ذكره الشيخ فلا يتم الا بذكر هذه المقدمة ومن المعلوم ان المثال
لو كان خصوص المثال كيف يصح المثال المذكور في الشرح هنا في تقرير الدليل وكيف
يتم الدليل الجواب المذكور في الشرح هنا في تقرير الدليل وكيف لا يتم الدليل الجواب
المذكور في الشرح سابقا وكيف الحال الذي على الجواب المذكور لم يعلم ان هذا في
خصوص المثال فلا ينفع فيه ويظهر هذا مما اورده ثمة على الدليل الثاني للقائلين
من ان هذا في حضور المثال وما يتبين على هذا الكلام فتدبر الجواب اما اولا الخ

ما ترى بعيد وان لم يكن مذكورا صريحا فتدبر لانه لا يكون تركا له قال شارح الشرح

شارح ص

اعترض عليه بان ذلك انما يلزم لو بنى الامر على ترجيح اسناده على احد اسناده على ما
بنى عليه الشهيد ظان ذلك لا يتعين عليه بل الصند الذي هو الحرام حتى يكون واجبا
بل يكفي صند احد هذا هو الاعتراض الذي ذكره شارح الشرح والا يرد واجبا
عنوان المراد بالواجب اعم من المعين والمخير فيلزم ان يكون كل من الزنا والقتل واجبا
واجبا غير انه لو ترك من الكلفة احدهما يقصد اداء الواجب كان مثابا بل الظاهر ان قول الشهيد
يحصل الثواب هما آيل اليه ولا يخفى ان الجواب المذكور صحيح بناء على هذا الاعتراض
وهنا اعتراض اخر بان دين يكون مراد من قال بان النهي عن الشيء امر بضده النهي
باحد الاضداد الذي لم يكن منها عنه بنحو اخر بلا يلزم وجوب الحرام والحق الخبير
مزيح هذا الاعتراض بالاعتراض الاول ما ورد على الشرح وتابعه انه لا يدفع الجواب
المذكور بهذا الاعتراض الا على الكفاية على ما في قوله ان اصل صند ما ذا في من بعض
علم ان المراد من صند ما لم يبن عنه هذا بمنزلة المستثنى من كلامه اقول قد عرفت ان جواب
من الاعتراض الاول لا على الثاني فعدم اندفاع هذا الاعتراض بجوابها لا يضرهما وهنا
حسا سهل ثم اقول يمكن دفع هذا الايراد ليقال ان من قال بان النهي عن الشيء امر بضده
قال انه امر بضده من حيث انه ضده واستفاد هذا من حيث الصندية وظاهر
ان هذا الحيثية لا يختلف بالنسبة الى جميع ما عدا ضده دون اخر فلا يكون توجيه كلامه بان
مفاد النهي هذا التضييق فلا بد اما وجه كلامه ان يلتزم عموم الوجوب التخييري بالنسبة الى
كل الاضداد باعتبار ما مفاد النهي ويقول ان هذا العموم معارض بنهي اخر في بعض الاضداد
وهذا النهي الاخر يخصص ذلك العموم ويلزم عليه التزام اباحة النهي عن الزنا وجوب القتل
وبالعكس لكن لا يعبأ به للمعارضة فلا بد ان يلتزم ان كل نهي من جميع النواهي الاخر
من حيث ان كل واحد من النواهي المذكور عين الامر العام بذلك النهي الذي هو ضد المنهيات
المنهيات في النواهي الاخر من حيث ان كل واحد من النواهي الاخر من حيث ان كل
واحد من النواهي المذكور عين الامر العام بذلك النهي الذي هو ضد المنهيات في النواهي
الاخر وح يحتاج الى وجوه الترجيح في المعارضات ولم يقل به احد ولم يبعد في وجه

المعارضة وكيف يقول احد ان كل نهي معارض بامر اكثر كثيرة حتى لا يحصل النهي عنه
فتدبر امع ويمكن ان يقال قد نبه باستناد الى الاستاد هذا الالتزام ان واما ثانيا
فلانه لا يستلزم نفي المباح اذ هو مأذون فيه العلامة بان الالتزام بمثل وجوب الزنا ونفي
المباح وارد على القول بان كون الامر بالشيء نهيا عن ضده لا يستلزم حرمة الواجب
والمباحات بالتفصيل الذي ذكره شارح الترجمة واجاب عنه كما سياتي في المسئلة
الآتية بان الامر بالشيء انما يستلزم ترك احد اضداده عند الاتيان به وقت وجوبه لا
جميع الاوقات بخلاف النهي فانه يستغرق الاوقات فيستلزم وجوب احد اضداده
دائما وهذا حق بعد تسليم ان الامر بالشيء نهي عن ضده والصحيح المحقق الشيرازي
نقله ههنا واسنده الى نفسه يحتمل ان شارح الترجمة ذكر هذا الفرق بين مسئلتين الدقتين
فاورد المحقق في مسئلتي المحتمل المعينة واما الجواب الذي ذكره شارح الترجمة منها من
ان هذا التزام على المقدمة المذكورة فيرد عليه ما ذكرناه ثمة فيرجع على تكلف ان مراد من قال بالتزام
دون هذا الذي استدل على المقدمة المذكورة اي ان الترك عين فعل واحد الاضداد
الخوتية امكن حمل دعواه على ان مقصد ان النهي عن الشيء عين الامر بالكف عنه وان صار به
النزاع لفظيا ويرد عليه وجوب الزنا في المباح بخلاف ما لو صرح بان ترك الفعل
عين فعل احد الاضداد الخوتية امكن حمل على ان مقصد ان النهي عن الشيء عين الامر بالكف
عنه وان صار به النزاع لفظيا ويرد عليه وجوب الزنا في المباح بخلاف ما لو صرح
بان ترك الفعل عين فعل احد الاضداد الخوتية كما في الدليل الآخر فانه لا يمكن حمل كلامه
على ذلك فيلزم عليه التزام المذكور بعض ما ذكرنا من قال بان الامر بالشيء نهي عن ضده يمكن
حمل كلامه على ما صار به النزاع لفظيا فلا التزام عليه البتة اقول وعلى هذا ايضا يلزم التزام
ظاهر على ما لا يخفى بعد وما صار به النزاع لفظيا يلزم على ما ذكر في مفاسد هذا الشق
ذكر سابقا لا جوبة وان لم يذكر في مفاسد المدعى ولم يذكر سابقا اصلا والحق هو الجواب
السابق ثمة واما الثاني هذا على الشبهة كما لا يخفى وحاصله ان الفعل المطلق اعتبار انه نفي
الترك المطلوب بذلك لا يلزم الاجوبة ولا يلزم كونه تاركا لاحد اضداده الخوتية واجبا لانه

هو الكف

يلزم

يلزم بينية الترك المطلق واما توهم الاعتراض بان الشيء وان لم يكن نفس الامر بذلك
الخوتية لكن يستلزم باعتبار انه لا يحصل الكف عن المنهي عنه الا بفعل احد اضداده
الخوتية كما ذكر الكبيين ثانيا على سبيل التنزل مع انه غير مضر لان ضد ضد مع
شيء من قال بالعينية لا بالاستلزام فقد عرفت دفعه بانه لا يتوقف الكف عليه
على تقدير انفاقا وعلى تقدير هذا اللازم لا يلزم وجوبه بوجوب الملزوم وهذا هو
التحقيق في حسم مادة التبيه في المسئلتين واما دفع التوهم المذكور بين جليتي
المتن بمنع وجوب المقدمة مطلقا كما ذكره سابقا او بمنع ان المحال الشرعي مع
ان نوع شبهة الكبيين سابقا التحقيق الذي ذكرناه مغفل عنه ههنا فلا يخفى ان كلام
شارح الشرح في نقض الجواب الثالث مضطرب اذ هم ظاهر انه حصل سابقا الجواب
انه وان لزم وجوب سنة في الجملة الا انه لا يلزم وجوب حضور ضد من الاضداد
العينية وهو المقصود ولا يخفى ذهاب الفهم ان مراد ما ذكرناه يتكلف في كلامه وتقدير
تدبر اقول تقدم ذكر ثمة تفصيل في ترك الضد الذي هو المقدمة واما الكف
من الضد او نفي الضد فعلى الاول ثابتا وجب هو بعين النهي اي عن الضد ويخفى انه
يمكن ايجاب هذا الكلام مع باقي المقدمة ههنا بان نفي المطلوب في النهي اما الكف
من الشيء او نفي الشيء وكلاهما لا يتم الا بفعل احد الاضداد وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب فيكون فعل احد الاضداد واجبا فالنهي عن الشيء على الرابين يتضمن الامر بالضد
وقد مر ذكر الجواب السابق الحين على مذهب المصنف بناء على المشهور قال شارح الشرح
لما كان الجواب الجواب المذكور ظاهرا تركه الى التزام القطع ونفي المباح تنبيها على التزيد
على القول بتضمن النهي عن الشيء الامر بالضد البتة وعلى القول بكون النهي عن الشيء
بعضا لا الاستلزام ان ترك الشيء فعل احد اضداده وقول ترك الجواب المذكور في
مسئلة تضمن الامر في هذه المسئلة وذكر الالتزام المذكور ههنا لا دخل له لكنه اتى لفائدة
التنبيه على الفرق بين مسئلة تضمن النهي الامر ومسئلة كون عين النهي وقد
الالتزام مع ذكر الالتزام في المسئلتين نعم لو قال في ابطال الالتزام ههنا على المدعى مطلقا او

وايراده ثمة على جعل الخامس باعتبار ذكر مقدمة مخصوصة ثانية على الفرق المذكور
لم وجه وكان هذا مقصوده وان كانت عبارته قاصرة ثم اللائق ان منظور الى وجه الفرق
بين اصل المسئلتين مع قطع النظر عن التسلسل الاخران من قال بتضمن النفي عن النفي
للامر بالضد لا يمكن حمل كلامه على انه اراد من الامر بالضد طلب الكف عن النفي والا كان
بين النفي لا في ضمن والامر فرق قطعا الامر باحد الجزئيات الخاصة غلاصة تحقيق
شارح الشرح في هذه الحاشية والحاشية السابقة عن الالزام المذكور وجوزنا على القول
بتضمن النفي للامر دون الامر مسئلة حينئذ وبين المسئلتين السابقتين اي حينئذ
النفي المطلق عن الضد وتضمنه لزمان الاطلاق عمومه الثاني لا يجري عليه الاول لهم ان سياق الزام
لفظيا اقول قد عرفت انه لا يصلح وجها لعدم ذكر الالزام مطلقا سابقا اقول وده على
على المسئلة وهذا سهل ثم قد ذكر شارح الشرح فرقا اخر في ورود الالزام بين مسئلتي
القضي بالجزء في مسئلتي الامر والنفي مطلقا كما ذكر المحشي الشيرازي وهذا احد وجوه
او ارائه كما سيأتي ويرد على شارح الشرح بناء على ما ذكر سابقا من ان الالزام لا يرد جزما
الا على القائل بتضمن النفي للامر ولا يرد جزما على القائل بعينية النفي عن النفي والامر بالضد
شارح لا يصلح وجها لورود الالزام الا وجها لاعتراض من التضمن ولا يصلح لاعتراض من العينية لبقية
فان تلك الفرار لورود بناء على احد الشقين من المسئلة قلنا هذا مشترك الالزام بين
مسئلتين الا ولا يمنع فلا وجه للحكم بمانع الفرار من عينية النفي للامر فتدبر وهذا هو
اقول الجواب التحقيقي الذي هو حاسم لمادة الشبهة من هذا الليل البقية ما عرفت وراء من
ان الترك لا يتوقف على فعل الضد بل انما يتوقف عليه فعل احد الاضداد مقدمة لم
لا طلب الكف عنه الذي هو مناط قال المحشي الشيرازي هذا يدل على ان النزاع في الكف
عن النفي وقد ذكر سابقا انه ليس هو محل النزاع اقول لم يكن توجيهه بانه انما ذكر الشارح
العبارة في تفسير النهي عند ذكر التفسيرين ولا يخفى انه لا يصح ذكر غير العبارة المذكورة في
هذا المقام اظهر ان النهي لم يفسر احد بطلب احد الاضداد الجزئية بل قد يفسر بطلب
نفي الفعل كما هو مذهب ابي هاشم لو بطلب الكف عن الفعل الذي هو من وجوده

عند النفي لا في محض كما هو مذهب غيره والخلاف في انه هل يتبين الامر بالضد لم لا حينئذ
الخلاف المذكور والمفهم على مذهب من فسر النهي بالنفي الذهني او على جعل طلب
امر الضد البتة والقول بالبينونة بين الامر بالضد او غيره انما يتضح على ما هو مذهب من فسره
بالوجود وتقبل طلب الكف عن النفي بين طلب احد الاضداد وقيل بتضمنه اولا يستلزمه
وقيل لا يكون شيء من ذلك فؤاد التتمة من قوله الذي هو عند انه امر وجودي حتى
يقبل الخلاف ولعل المراد انه هو الضد الذي موضع الخلاف في مسئلة ان النهي هل يتبين
امر بالضد او عكسه قال المحشي الشيرازي ثم ان التتمة بتقرير بيان ان هذا المذهب
لا يفرح في كون الامر بالشيء نهيا من ضده لان ما مر من ادلته لا يوقف على ثبوت
المذهب الاخر وهو ان المطلوب في النهي هو الكف الحر بالخالي فاقول لعدم كون ما ذكر
في التضمن والاستلزام مسلما ولما سلم كونه قادحا في العينية فمحل النظر فان القرار الذي
في الطرد من ان طلب النفي والعدم لا يكون بين طلبا لفعل مشترك بين الطرد والاصل
فان العينية في الطرفين وهو بين بعد قوله لبينهما وبين ما مر ذكرا ان قول شارح الشرح
بل ربما يكون طلب الفعل طلب ترك اضداد يحل نظر لو كان مراد العينية على هذا المذهب
ثم لما كان الكلام لا من الوجوه الا بعد وجه سيستقل القرار من الطرد في النهي مطلقا
سواء قالوا في الاصل بالعينية او التضمن او الاستلزام فقالوا ليس النهي بين الامر بالضد
ولا يستلزمه لما مر من شارح الشرح بان هذا الوجه انما يتم في العينية واما الاستلزام
فعلى تفسير النهي بالنفي الذهني لا يتم حاصل لان نفي الفعل لا يتضمن ولا يستلزم طلب احد الاضداد
فلا يتم وجه القرار من الاستلزام ولعل صاحب المحشي الشيرازي عنده بان هذا مبني ما هو المختار
عنده المهم على ما عرفت من ما ورد بين هذا في حاشيته وحاشيته ان مذهب المحقق
ان مقدمة الواجب العقلية لا يلزم وجودها اقول في هذا الجواب نظر لان وجه القرار
لا بد ان يكون مختصا بالطرد دون الاصل وما ذكر من علم وجوب المقدمة عند القائل
مشترك بين الاصل والطرد فكيف يعقل من حكم في الاصل دون الطرد اعتراض شارح
الشرح على القرار من الطرد والقائل بالاصل على ان كون مختارا لمذهب كما كيف ينفع في بيان

وجه فرار جماعة لبين مختارهم مختار المصنف وهذا بعيد من المعنى ثم ثم اقول يمكن ان يكون
وجه الفرار من الاستدلال المذكور في النفي دون الامر بطلان كون مثل احد الامثلة
مقدمة للترك بل مقارنا له كما مر في المراد الظاهر من بطلان كون ترك الاستدلال مقدمة
للترك بل مقارنا له كما مر ثمة لفعل الواجب بحسب الظاهر فيتعين بذلك وجه هذا
الظاهر انه لا يستلزم ترك الشيء من حيث هو ترك الاشتغال بمثل احد الامثلة الا
من ضروريات وجوه الاستلزام بخلاف وجود الضد فانه توهم انه يتوقف على رفع
الغير وسائبه لاستلزام اجتماع الضدين وهذا مستفاد من قوله الحق البزدي في تحقيق
المقام هو سائع انه ذكر في جواب شبهة الكعبي ثمة ورد بانه على بطلان انه لو لم يكن
واجبا على الفور لم يتوقف بدنه اصلا وان التالي ليس كذلك الاول عند المتأمل واما الثاني
من لزوم الضد فلان هذا دليل على ان المقدمة واجبة وعلى المذهبين اي مذهب النفي
للامر بضمه حتى يتم وجه الاستدلال منه فتعلل بما ذكر من شارح الشرح في مسئلة مبنية النفي
انه لم يرد المنع على المدعى بل اورد على المقدمة وظاهر ان المنع اما ان يرد على المدعى
النفي وفي مسئلة الامر المفروغ باعتبار استقرار النفي دون الامر الا ما ذكر ثم تأمل
الشرح ثم اقول في هذا الوجه الفرار بما سبق اني من ان لزوم في الصالح حيث لا بد للفاعل
من بيان ما هو جزء اداء مسئلة الامر في مسئلة النفي حتى يتم حكم بفساد وفي هذا
وما الذي ضد هنا وفي تمة مع جريان الادلة فلا يضر الفرار من هذا وفي ذلك
بل لزوم الضد هنا مع جزئي الادلة دليل على بطلان الادلة فتأمل واما ان الامر الاجماع
الخ اقول هذا الوجه بدل على ان الدليل المخصوص لا دال على النقض الحقيقي ثمة بدليل
هنا على النقض الحقيقي وكيف يتم هذا وجها للفرار من العينية والاستلزام مع قيام
ادلة العينية والاستلزام مع قيام الادلة العينية والاستلزام هنا في كان مذهبه
العينية او الاستلزام لا يصلح هذا عند الفاضل هنا لا البتة هذا عذر فاد من قال
بالنقض الحقيقي ثمة لاجل خصوص الدليل المذكور مع اعتقاد بطلان الادلة والمذاهب
الاخر واما لم يجز هذا الدليل هنا لم تقل هنا ثمة وهذا طلب ظاهر كف لا يجيء

ان هذا دليل على عدم تضمن حقيقة الطلب الفعل غير كف ولا على استدلاله لانه لا يكن
استدلام طلب مثل هو كف الطلب مثل الحتم غير كف كما قال من قال بالطلب واستدلاله
ثم وهو ان امر الوجوب يستلزم النهي اقول هذا كما مر ثمة في مسئلة الفار انما
يدل على ان الدليل المخصوص لا يتم في مسئلة الندب فهذا انما يصلح وجها للمخصيص من
قال ثمة بالتضمن لا جل هذا الدليل مع اعتقاده بطلان المسائل والدلائل الاخر واما
من قال بالعينية في مسئلة الامر لا جل باقي الدلائل التي ذكرها المقتضي مسئلة العينية
او قال بالاستلزام للدليل المذكور قائلا بالتضمن فلا يصح هذا وجها للتخصيص بل جريان
الادلة المذكورة في الندب ليتم الاستدلال ان من قال ان الامر الندبي هي من ضد المأمور
مراده النهي التحريمي بالنهي التنزيهي الذي هو الكراهة والادلة السابقة تجري فيه
بان يقال لم يكن امر المأمور به بين المنهي عنه او كراهة ضده فاما ان او ضداه
او مختلفان وهي باطلة اما المثلان والضدان لانهما يقتضيان استلزام الاجتماع والحال
انه يمكن اجتماعهما كما سبق واما المختلفان فلانهما يستلزمان جواز اجتماع كل منهما مع
الاخر فيلزم جواز اجتماع الامر المندوب بالشيء مع ضد كراهة ضده ومن جملة افراد ضد
كراهة ضد الامر الايجابي فعله فيلزم جواز اجتماع ندبية الشيء مع ايجاب ضده وهو
باطل وكذا الدليل الثاني من ادلة التضمن ان بقي هذا المندوب لا يتم الا بترك ضده وما
لا يتم المندوب الا به فهو مندوب فيجريان ودليل مقدمة الواجب فيه وضد بعينه ترك
الضد مكروه فيكون فعله مكروها ويلزم انه لا يجوز بطلان هذه الدلائل لا جميعا
المشتركة اذ المقتضي عدم الفرق وعدم كون الوجه سالما للتخصيص وما ذكره من ملاحظة
امر الملائم هنا وهو وجه الا انه معارض لضد بترك المندوب فاعرف من غير
شارح بانه الشرح بانه رجع النزاع لفظيا ولا يخفى ان لا احتياج الى ما فعله بل يجري
في هذا الاحتمال كما مر ناه وح لا يرجع النزاع الى اللفظ ولا يلزم ابطال المباح اذ
اقول لقد بالغ المحقق فلا اراد رد على المخصص هذا الوجه ما اورد ناه على وجه القول
سابقا من انه لا يدل المخصص من بيان عدم جريان دليل مسئلة الوجوب في مسئلة الندب

الا لزوم مضمونها وذلك مع جريان الدليل هنا فيه لا دفع بل بدليل على بطلان الدليل
رأسا نعم يمكن ان يكون قول شارح الشرح وان اشتهر عن ضعف من الاصول الثلاثة
هذا ان كان عينه ضعف فليس من الشرح بل من اصول الكلام اي من المضعف والمتمم
نعم واما تقرير بعض الشارحين كما نقله العلامة ورده بقوله ولعل المراد ما نقله شارح
المتمم الشرح ثانيا بعبارة من عنده سنة كما يشاهد على انه لم يحصل الجزم بابطال الحكم بعد
بعد التأمل المحقق حيث حمل المدعى في المباح بالكلية وبين ترتب هذه المسئلة على مسئلة
الندب دون الوجوب بل حمل هذا البعض ابطال المباح وجها لتحكم في مسئلة
الوجوب بقوله انه لما لم يكن ابطال المباح واعتلى مسئلة الندب فلذا لم يمكن ابقاؤها
وحاصل كلامه ان النهي عند لا يحصل بدون ابطال اباحته لان الشيء المباح لا يكون
منهيا عنه والاصل الاباحي يبطل باباحة الضد فيكون الضد الواجب منهيا عنه فيبطل
المباح على ابطال اباحة الضد الذي هو مناط كون الضد منهيا عنه بزعمه وقال
هو حاصل في الامر الايجابي دون الندبي ورده العلامة بان في الامر الندبي ايضا
يبطل اباحة الضد لانه يصير مكروها وجها وجهه بوجه لحز اضد منه وهو انه بعد
ابطال المباح على ما حمل عليه هذا البعض من الشارحين لم يحصل وجها لتحكم في مسئلة
الوجوب دون الاستحباب اشتراكهما بين المسئلتين بل جعل كزة ابطال اباحة الضد هنا
المحض مسندة بترتب على مسئلة الندب دون مسئلة الوجوب ومسلمة ان ابطال
اباحة الضد الذي هو مناط كون الضد منهيا وان كان مشتركا بين الامر الندبي والوجوبي
لكنه لما كان عالما للاصل كان كزة وقوعه مستندة الى الامر الندبي لكون
كثير الوقوع الامر الوجوبي فانه قليل فتفوق قوة الاول لكثرة ابطال المباح اللازم
اباحة الاستناد في الامر الندبي لو قلنا انتفي عن الضد سنادا فلا نسلم بعد حصول مناط
كون الشيء منهيا عنه بالدليل اللازم وهو يكفي للخروج عن الاصل اذ بعد حصول الدليل
لا اعتبار للاصل قطعا فان استغراق الوقت بالمندوبات مندوبة لا يخفى ان هذا
لا يستلزم ابطال المباحات لصادقة اكل المندوبات او المندوب الدائم او استغراق

الوقت بالمندوبات لا ينافي الاشتغال بالمباح بجميع معناه كان لو اشتغل بمندوب
يجتمع معه مباحات لا تعد ولا تحصى استغراق موقته بالمندوبات مع انه لا يبطل كثير
من المباحات بالكلية في جميع الاوقات بل بعضها لا يبطل اصلا وبعضها يبطل في وقت دون
وقت الا ان يقال عدم الشان استغراق الاوقات بالمندوبات بحيث يكون الكل فاضلا
من كل المكلف سوى امور الضروريات العقلية والشرعية بديهي وبه يرتفع ما يلزم نفي
المباح بالكلية كما لا يخفى لكن هذا الدعوى كما ترى اثباتها من اشكل مهمة او بقي ما يلزم نفي
المباح بالكلية كما لا يخفى لكن هذا الدعوى غير مفيد ابطال المباحات الصادقة بالمندوب
المندوب الدائمي وكل المندوبات وهذا مع بعده من العبارات لا يصلح للتخصيص او كما
فيه ولا يتوهم انه يمكن اثبات نفي المباح بان بقي ما من مباح الا ويعتاد من مندوب ما فانه مع انه
تم ولا دخل فيه لاستغراق الوقت على ما ذكر فالنقض لا ينطبق عليه لا يقتضي ابطال كل مباح
في الوقت المقدر للمندوب الذي هو مندوب ولا يقتضي بطلان الكلية دائما نعم يلزم بطلان
المباح الذي يكون مناط المندوب الدائمي لو وجد ولا مسلم فيه قطعا وان ادعاه لا يدل
على سقوطها اي سقوط ما استفيد وجوبه من الامر الاولي الذي كلامنا فيه من حيث هو كذلك
وانه لا يسقط القضاء والحاصل انا نسلم ان حيث انه مامور به بهذا الامر مناط والمعين
من نقل عبارة المنتهى قد يجمع على نزاع المجمع الثاني وبيان مختار المصنف على النزاع الثاني
وظهران دليل المتمم على ان مطلب وقد يدفع عن عبارة المنتهى وح لو وفق بان محل
نزاع القوم مع عبد الجبار يثبوا حز وان دليل المتمم لا يتم فيه فلا فيه هذا المناقشة نزلنا
المتمم لا نسلم بقي ما هو مطلوبه وهو سقوط القضاء من حيث انه قضاء لا من حيث انه مامور به ولا دلالة على
ما ادعى فيه مع عبد الجبار وان حال الضد غير مفيد لا مساعد عليه بل لا بد ان يكون كذلك فظهر
من هذا سقوطها او رده شارح الشرح على الدليلين رأسا الذي على تقدير صحة ما ذكر من ان
موضع النزاع شيء احز والدلائل لا يتم فيه لا يضر بالمتمم لكن هذا انما على محل نزاع المتمم وان
سلم يكون ذلك النزاع ليس مسوقا فيه ومختار المتمم هنا مختار العلامة الحلي في النهاية و
اكثر اصحابنا وقال السيد المرتضى ما يدل من حيث الشرع من الاعتراض والاستحقاق القاضي

عبد الجبار المشهور بقاضي القضاة هو مختار ابن هاشم واتباعه ولا يخفى ضعفه
فلو اتى باستدراك لكان تحصيل الحاصل اقول بعد فتبين عدم نزاع المحقق
فيه فلا حاجة الى الاستدراك في رد الدليل المذكور عليه لان الغرض الاتيان بالمامور به
على وجه يخرج به عن عهدة التكليف به ثانيا من حيث انه ذلك المامور به بعينه
استدراكا لزم تحصيل الحاصل وقلنا لان الغرض انما لم يغب شيء فالاستدراك لا يكون قضاء
ولا يفيد تحصيل الحاصل الا هذا ولا فرق في ذلك بين ما لو فرضنا ان الواجب هو الطبيعة
الكلية اذ الغرض حينئذ كما وحيث تحصل فلو اتى به استدراكا لا حيث تحصل ثانيا لا ثانيا
الثاني بقصد الاستدراك لما حصل وح لزوم تحصيل الحاصل ثم نعم لو كان المقصود
سقوط القضاء بمعنى عدم وجوب شيء لم يتم الدليل انما يلزم من الاستدراك المذكور ح
تحصيل الحاصل ولذا اعترض شارح الشرح على الدليل المذكور بعدم لزوم تحصيل الحاصل
بعد ما قرر النزاع في سقوط القضاء بالمعنى الذي ليس نزاع المحقق فيه فاتضح لا يكون القضاء
استدراكا للمامور به بحيث انه ذلك المامور به بعينه بل يكون استدراكا لواجب مثله
قد وجب آخر ولم تحصل بعد فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا يخفى ان هذا الاعتراض وان كان
مبناه فاسدا كما عرفت لكن بناء على هذا المبنى الفاسد لا شك انه يجاب بما ذكر المحشي
الشيرازي من ان المامور به هو الكلي وقد حصل فلو يمثل ثانيا لزم تحصيل الحاصل لا ما
يقال على ما قرر شارح الشرح انا نستدرك الواجب مثل الواجب ماموريا به اخر لا يلزم
تحصيل الحاصل مطلقا سواء جعل الواجب الاول الطبيعة الكلية او الفرد المبين لان الطبيعة
الكلية يجوز عليها التعدد بالمرات مكررا بان توجد المكلف افرادها فلو ليس هنا تحصيلا
لحاصل فالغرض من الامر الثاني تكرار ايجاد الطبيعة بلا لاحظة خصوصية التعدد
والمكلف وجاء مكررا لاستحقاق الثواب فضلا لطبيعة الواحدة بوجودات متعددة
واما اذا كان الواجب الفرد المعين فظاهر وقد ذكرناه ان التحقيق الذي ذكره
المحشي الشيرازي من ان الواجب هو الطبيعة الكلية لا خصوص الفرد لا ينفع في المقام
اصلا لانا لو بقي الكلام على موضع النزاع الذي بيناه في المنتهى وجعل الشرط الدليل عليه

لزم تحصيل الحاصل فظاهر سواء كان الواجب الكلي او الفرد المبين كما عرفت وحاصله
ان المحقق المحشي لو بقي على ما حققه شارح الشرح لا لزم تحصيل الحاصل اصلا لا فرق
ولا ينفع تحقيق المحشي ان لاحظ امر شارح الشرح على الحفظ في المبنى فتم نعم الورود
شارح الشرح ليمنع من منع لزوم القضاء باستدراك ما فات من مصلحة الاداء بان
يمثل ما وجب اولا على طريق اللزوم فانه لو ورد على ما بني عليه الكلام ظاهر الا يجاب
ان من قال ان الاتيان بالمامور به على وجهه لا يسقط القضاء بل الامر الجديد لا يفيد القضاء
الذي هو استدراك ما فات بل يفيد الاتيان بمثل ما وجب وكلام صريح الا في ما لاحظ
القضاء واما على ما مر في المنتهى فندفع ان بنى على هذا يكون المعنى ان الاتيان بالمامور
به على وجهه يخرج المكلف من عهدة هذا الامر ولا يبقى ملبسا بالقضاء بسبب هذا الامر ولا شك
ان الواجب هذا الامر ليس الواجب ولا يتصور النزاع في ذلك الا لمن قال ان الامر
للتكرار وهذا الكلام ليس بناء عليه لا يفيد القضاء انما ان مثل ما وجب بامر على
الوجه به وجوبا على الاستقلال ليس بمراد بكما بد لا منه او استدراكا لان الغرض
الاتيان بذات الامر الاول خرج بهذا القيد الاول واجب الاول طلبه فلا بد للخروج من تغيير
القضاء لو كان واجبا باستدراك الواجب الذي هو المامور به على وجهه وهذا هو معنى
انه من قال القضاء استدراك ما فات من مصلحة الاداء ما في استدراك المثل الذي
بعينه لان المعتبر في القضاء فوت المقتضي اصطلاحا وهيهات لا يفوت اذ هذا نزاع لفظي
كيف ليسلم الخصم استدراك المثل في القضاء فنقول انه بمثل ذلك المامور به بعينه الذي
فات على تقدير الفوت سواء كان فائتا او لا فتبين بالغاية من ذلك المامور به بعينه فظهر
كون المطلوب على تقدير الفوت هو نفس بعينه ويظهر بما ذكرنا مما علل ما ذكره المحشي
ان هذا الدليل يتضمن مسامحة ثم ولا يتوهم ان ما ذكرنا ان الواجب الامر المذكور ليس
شيء واحد هو مبين الذي يكيف ليسلم الخصم انفكاك احدهما عن الاخر فلم يقولوا بانتضاء الامر
الذي انكروا ان الحكم بصلوة الفجر مثلا ليس الا ركعتان صحيحتان فقط وليس مقسم الحكم الا
على هذا بل يعتبر وصف هذا الوقت ايضا في وجوب القضاء وهذا الامر بامتثال انما يتم

هذا الواجب الواجد بعض المأمور به على وجهه كما جوزنا لهم سبقه هذا القول الى بعض الجبابرة
في الشق الثاني من الرد بعد عبارة المنتهى صه ضلالة وهذا دون بعد التفصيل و
التوضيح صار هذا القول ثم البطلان ولو كان موضع النزاع ان الواجب هل هو واحد
او متعدد او كما يأتي شيء من الدلائل في موضع النزاع ولا يرضى من المقاسمة على بعد الجبابرة
ثم هذا وما ذكر المحشي في جواب هذا الايراد من ان هذا القيد معتبر عند المحقق القضا
ملقى لبعده ما جعل النزاع معنويا يحتمل فساده او المعتبر عند المحقق لا يكون حجة على غيره فتدبر

والذي يجب تصانا الم يعلم ما في المحشي التبريزي في حاشيته حاشيته بعد ما
الجواب الذي في الشرح هذا بيان تقرير الشق على ما يدل عليه كلام المنتهى اقول يمكن ان يبقى في
تقرير الشق على ما يدل عليه كلام المنتهى اقول يمكن ان يبقى في تقرير الجواب على ما ذكره
المحشي في الصلوة بظن الاطمئنان ان اتمام الحج الفاسد تنتهي الى هو الواجب بهذا الامر والحج
في السنة التي بعدها امر جديد وليس قضاء عقيبه فكان الشق قال اذا فسد حجتكم فليكم
بحج اخر بعد اتمامه ولا يخفى ان هذا اقرب مما ذكره واظهر في نفسه ثم انه لعل مراده
اقرب بتقدير الجواب عن الدليل الاول وهو مسلم واما كونه خلاف في نفسه ثم كيف و
ما ذكره المحشي هو جواب بحد ذاته ذكره في قضاء حقيقة لا يرتبط به لفساد الحج السابق
بحسب خطة ليته فلم يحصل الاتيان بالمأمور به على وجهه بخلاف الصلوة فان الصلوة الاولى
وقع صحيحا شرعا فلا يصير القضاء حقيقة بالنسبة اليها فاذكر الشق جواب بحقيقة يمنع ان
الاتيان بالمأمور به على وجهه حاصل فان الحج السابق لم يأت به على وجهه نعم يكن ذكر
الجواب المذكور بعد التنزل والتسليم على سبيل المجادلة كان كما قيل المعنى اي هذا الكلام
معاده ليس الا ابطال المعنى السابق فيعود الفضل الى حالة السابقة بل المعنى لا يفيد
هذا الامر من حيث هو وجوبا او ندبا والظاهر من اطلاقه عود حال قبل النزول انه لو كان
واجبا كان باقيا واجبا وان كان ندبا وان كان مباحا كان مباحا وهذا في المباح غير
بعيد لكن عود الوجوب والندب لا يخلو من اشكال ولا يخفى ان هذا المذهب غير مذكور
في المتن فقول الشق وهو غير بعيد الظاهر ترجيح من الشق لهذا المذهب وهو خلاف رأيه

فتدبر

في هذا المتن الكتاب فاسد ما سرح محصلا نفسه الاداء راجح بكون مختار المصنف هذا المذهب
الاكثر وفي المتن كان دليلا عليه ولا يخفى قصور لان الاستدلال لا يقع الا مستلزما والمعين
بان عزم الشق حمل مختار المصنف على هذا المذهب بقرينة ان الاستدلال الذي ذكر لها هي الادلة
المطلقة فلا يدل على سابقة الاباحة الى الفهم فهي على الاول وبعد الذي كما هو مذهب
الاكثر يفيد حينئذ كان مذهب التفصيل غير مذكور في المتن اصلا مع ان دعوى مشاهدة
حضور الاباحة الى الفهم وملية استدلال الشرح بها هو مذكور في الدليل لا يتم
هذا المذهب لان مقتضى هذا المذهب انه كما قبل النهي ان كان واجبا فلو جب وان كان
ندبا فندب لا حضور الاباحة ملية في الاباحة في عرف الشق المراد بغلبة في الاباحة
رجحانه في الدلالة على الاباحة بل ذلك الوجه بعد سابقة الاباحة الى الفهم في
عرف الشق فلا تبقى هذه المذكرة مورد استدلاله في ذلك المحشي فانه لا يلتفت الى هذا
الكلام فتدبر لو كان ورود صيغة النهي ما نعا من الوجوب لا منع معه التصريح الكاشف
بشك ان موضع النزاع الامر المطلق الواقع عقيب النهي بالقرينة والمعين
ويفرع ما قيل بما فيه انما يتم لو جاء حين ورود كذا من حيث هو كذا وح نقول ان
ان كان المراد بعدم له لو كان ما نعا لا منع التصريح لا منع رفع هذا المانع فان التصريح
رفع الاطلاق الذي قيل انه مانع فلا يتم الملازمة اذ المانعية لا يستلزم عدم امكان
رفع المانع بل انما يستلزم انه ما دام ما تما لا يجتمع معه الشق الذي هذا المانع مانع عنه
وان كان المراد انه لو كان ما نعا فيجب ان لا يجتمع معه اذا جاء الوجوب وقد اجتمع حين
التصريح فالملازمة مسلمة وبطلان التالي مم لكن انه قد اجتمع مع حين التصريح لكن
حين التصريح لا يبقى الاطلاق الذي الكلام فيه انه لعين مانع والظاهر من الجواب المذكور
في الشرح الحمل على الاول لو لم يمنع الملازمة والتفصيل ما ذكرناه ولو طرح حديث
التصريح وقيل لو كان ما نعا لا منع اذا راده الوجوب ولا يمنع اذ يعلم انه لو اراد الوجوب
احدهم يلزم منع فاكتفى بالدليل الثاني لبطلان التالي وهو قوله كما يكن الانتقال
امكن فيجاب ان منع عدم اذا راده الوجوب حين الاطلاق نعم يكن اذا راده على وجه

ذلك الاستعمال العرفي فالاستعمال في الحقيقي الحقيقي بلا قرينة غير جائز ولا اعتداد به اذا الكلام في
الاستعمال الصحيح ﴿ وصيغة الامر مقتضية اقول لم يكن منع هذا ايضا فانه لا نسلم ان صيغة
الامر مقتضية للوجوب مطلقا فان سلمت سابقا ان صيغة الامر الخالي عن القرائن
ذلك مقتضى الوجوب ولا نسلم في امثال ذلك كونه مقتضيا مكررا ﴿ لا يقتضي فعله فيما بعد
اي لا يوجب فعله فيما بعد لا يستلزم فعله بعد ذلك الوقت سواء كان المامور به واجبا
لا يوجب فعله ثانيا وجوبا او ندبا لا يوجب ثانيا مذهب ذكرناه تعميم في نفي الفعل باعتبار
الوجوب والتعبد ولم يقتض الاقتضاء اذ لم يخصص منه الوجوب فيرجح ان يكون المراد بقولهم
الاقتضاء بالامر الاولي توصيف نفس الاقتضاء بالوجوب بمعنى كان الفعل واجبا او ندبا بقرينة
تقابل المذهبين وكذا المراد بقولهم لو جب الاقتضاء اي يوجب الامر الاقتضاء
اي اقتضى اقتضاء على سبيل الوجوب الاتيان بالفعل في ثاني الحال سواء كان وجوبا
فوجبا او كان ندبا فندبا كان مقتضيا اقتضاء في الجملة اعم من ان يكون على سبيل الوجوب
او الرجحان اذا لاصح ان يستلزم الامر والقائل بهم لانه الاقتضاء بوجه من الوجوه وح لا
لاصحا عيار عليه الا استعمال لفظ الاقتضاء في العباد او لا بحث الاقتضاء الوجوبي
وثانيا ثالثا الشرطية المذكورة في الدليل بالنص الاخير وكلام المحقق الشيرازي مشوش وكانه
لم يفرق بين التعميم في نفس الاقتضاء والتعميم في الطرفين فان كلامه في الحاشية المتعلقة
بهذا السؤال ليس فيه التعميم في نفس الاقتضاء وكلامه في الحاشية الاتية حيث قال لو كان
الغرض الاستدلال على خصوص وجوب القضاء في العبادات الموقتة لم يكن ما ذكر طائلا
ما يدل ايضا على التعميم في نفس الفعل بقرينة مقابلة هذا الشق وكان مقصوده اعتبار التعميم
في نفس الفعل او المامور به لا خصوص الاقتضاء ولذا اعترض بما اعترض وقد عرفت ان التخصيص
احتمال اخر وهو التخصيص في نفس الاقتضاء لا الفعل فلا يلزم بحصول التعميم في الفعل
كون القائل عين القائم في الشرطية ويكن ايضا دفع اعتراضه باحتمال الشق الثاني اعني ما يخصص
الوجوب وما قال انه لم يكن لشق سبيل الا اقتضاء وما يترتب عليه فمدفوع بان غاية ما
في نفي الوجوب نفي الاعم اكذا في نفي الاخص فظاهر وبظهر بما ذكرنا ان ما نقله عن

الكلام من حواشي لا اداء ولا اقتضاء هذا النزاع ان المراد في اقتضاء الامر الفعل في
ثاني الحال لو ترك او لا مسمى اسمي قضاء او اداء فلا يتوهم ان المراد المصادرة في
اطلاق لفظ القضاء او مثله بل ينبغي استدلام الفعل في ثاني الحال اسما او اسم صيغة
ويحتمل ان هذا المستدل في صور ترك الفعل في الزمان المعين نفس الكلام ان الامر يقتضي
في وقت معين لا يقتضي فعله بعينه ذلك الوقت لو ترك في الوقت المعين وهذا امتاز من مسئلة
ان الاتيان هل يقتضي الامر الاتيان ﴿ في الوجوب مع تقييد فيه لا يخفى انه ليس
غرض المستدل نفي اقتضاء الفعل في خصوص زمان من الازمنة الاتية بل ذكر بوجه
على سبيل المثال وغرضه انه صم يوم الخميس لا اقتضاء امره المستقبل الى صوم اي يوم من غير
بيان بعد يكن ان يتكلف ويقال ان التعليق يستلزم من كلامه في الخصوص وان كان كلاما
هذا بل اراده مع علم علم الاقتضاء المطلق نكونه بمنزلة الملزوم والاتيان الزمان
عدم الاقتضاء انما يصح بالنسبة الى الخصوص والقائل بالاقتضاء لا يدعيه ولا يخفى بعيد
عن كلام الشرع بالجملة هذا ما لا ينبغي منه اول الكلام وانما الاهتمام بتحقيق المقام والنظر
في دفع اصل المنع الذي لا بد من دفعه حتى يتم المراد ونحقيقه ان الامر اذا طلب
الفعل في وقت معين يحتمل حملا منظورا فيه استغراق احدهما لا يستلزم القضاء والا
يستلزمه ولا رجحان لاحد الاحتمالين على الاخر لو لا يدعى رجحان احتمال المقتضي لنفس
القضاء الا بالامر الجديد كما سيأتي تفصيله وح نقول لما كان الاصل عدم وجوب شيء
على المكلف يكفي ذلك في نفي وجوب القضاء بالامر الاول احتمال كون منظور الامر هو
الاحتمال الذي لا يستلزم القضاء ولا يلزم علينا اثبات ان الواقع او الظاهر هذا ه
الاحتمال بل يكفي تجويز ذلك لتصحيح الاستدلال ومن ثم نكتب اثبات حقيقة هذا الاحتمال بالدليل
نقد التزم ما يلزم عليه وما سيأتي ان شاء الله تعالى ان الامر المذكور موجب القضاء بدلا من اثبات
ان الواقع في الاوامر احتمال الثاني وان له هذا وظهر انه يكن دعوى عدم الاقتضاء
والاستدلال عليه بجواز هذا الاحتمال فانه مع جوازه لا يحصل ظن بوجوب ولا وجوب
عدم لفسه والدليل الاول من المعترض على تحويل هذا وجه بما اعترض المتكلم عليه وتوهم المساواة

منع توهم فساد لانه يكفيه هذا الاحتمال ومنع وقوعه غير مفيد بل لابد للخصم من ابطاله
واثبات علم وقوعه وسياتي قوله فيجب غير داخل في الماموربه وهو اصل
العبادة المطلوبة من حيث هي زعم المستدل الحاصل ان هنا شيئا هو ماموربه استقلا
براسه والزمان ظرف له غير داخل فيه وهو اصل العبادة المطلوبة من حيث هي وقد كون
في الزمان المخصوص وان كان براسه ماموربه ليقيد الا انه لا دخل له في الماموربه المذ
حتى يلزم من فواته فواته بل مقارنة الزمان معه من باب مقارنة الاشياء والتي لا يخلو
شيء في بعض الاوقات من مقارنتها له وان توقف ودخل وعلاقته وتفصيله ان الما
بسببان اصل العبادة من حيث هي منظور او ماموربه مع قطع من خصوص
الزمان وكون ايقاعها في خصوص من الزمان منظورا اخر سواها ولا شبهة في عدم
دخول الزمان في الماموربه الاول المذكور والجواب منع كون نفس العبادة من حيث
هي مذكورة في الزمان المعين كما لا تخفى بينا فانا نبين فرقا بين فرد ما وجد الا في زمان معين
على كون نفس العبادة من حيث هي منظورا وماموربه مع قطع النظر عن خصوص الزمان وكون
ايقاعها في خصوص الزمان منظورا اخر سواها لا شبهة في عدم دخول الزمان في الماموربه
الاول المذكور والجواب منع كون نفس العبادة من حيث هي ماموربه براسه حتى يكون
الزمان مقارنا غير داخل في الماموربه هو المقيد الذي خصوص الزمان داخل فيه او ماموربه
والمتكفي بالاول لكفاية في تمام المنع وابداء المنع المذكور بانه لو كان نفس العبادة من
حيث هي ماموربه مستقلا لزم انه لو قدمت لوقت تحصيره وهو باطل يخفى ان الكلام
في الزمان المعين وهو غير مزري بالفضل وان كان مطلق الزمان من مزريات
الفضل فليس مراده انه من مزريات الفضل من حيث الخصوص بل حيث الاطلاق فتدبر
في حصول اصل الفضل وصحته من حيث العموم وان كان بعضه مطلوبا بل اسقطه
ان عبارة المتن حينئذ اكثر في بقوله ملزوم الحسن واما تقرير الشارحين بان الوقت ليس
من فعل المكلف بل من مزرياته فلا يكون ماموربه لان الامر لا يتعلق الا بفعل المكلف
فاسد اما اولا فلان الايقاع في الزمان المخصوص من فعل المكلف وليس الكلام في ذات

الزمان

الزمان واما ثانيا فلانه يلزم عليه انه لا اثم بالتاخير في الزمان المذكور وهو خلاف الاجماع و
لا يخفى عدم ورود هذا على ما قرر به الشارح المحقق لانه لما لم يكن الايقاع في الزمان المعين مما
به اصلا بل عدم دخوله في احد الشقين اللذين ماموربهما اعني نفس العبادة هي
انه لا اثم انه كما لا اثم الان هذا لا يخفى منع للمقدمة الاولى من الدليل وهو دعوى الما
وسند المنع باعتبار الوقت ودخوله في الماموربه هما الذين ولذا الوقد مت
لبراءة ذمة المديون بمجرد تحققه ان تعلق الغرض في الاداء بنفس الدين مع قطع النظر عن الاجل
معلوم فالحكم فيه شيئان فاذا فات احدهما بقي الاخر بخلاف ما نحن فيه فان الاحتمال
قائم فيه كما عرفت ويكون ليقضه بعد تسليم الماثلة منع المقدمة الثانية وهي انه لا يسقط
الدين بانقضاء الاجل فكذا الماموربه بانه لا نسلم لا يسقط الدين بانقضاء الاجل بل
يسقط غاية وجوب الاداء بعد الاجل بامر جديد ولا يخفى بعد هذين الجوابين وان
كل منهما على تقدير تسليمهما لا يخلو في الاخر وضعف الجواب الثاني باعتبار بعد السند
المذكور الا على سبيل الجدل الجدلي واعلم ان هذا المسلك مسدود اذ تقريب ملخص
الكلام ثم لا خفاء فيه كما فصله شارح الفرح ولا يخفى عليك ان ما جعله الشارح المحقق بين
كون القضاء بالامر الاول المطلق المقيد شيئا في الخارج كما في التعقل والتلفظ لا يقتضي
ذلك ولا يلزم ان لا يكون القضاء بالامر الجديد اذ يجوز ان يكون شيئين موجودين
في الخارج مع ان عن الامر بهما من حيث الاجتماع ان يكون شيئا واحدا مشتملا
لهما فات احدهما فات الاخر من حيث الاجتماع لبقاء لبطلان الاجتماع او يكون عين
المطلق غير المقيد بل المقيد مع ان لم يكن القيد مقصودا بالذات وكذا ما جعله مبنى
كون القضاء بالامر الجديد من ان المطلق والمقيد غير واحد موجود بوجود واحد
في الخارج هو ما سلمنا عليه لا بناء كون القضاء بالامر الاول اذ يجوز ان المكون
شيئا واحدا لكن من حيث انه ماموربه لا من حيث حصوله في الماموربه
وحاصله انه يفعل شيئين وطلب هذا الواحد لا نه حصل به كلا الشيئين المتغايرين
المتلازمين حصل المتغايرين من حيث انه حصولهما من غير حضور منه طلب الشيئ الواحد

المذكور لانه طريق الى تحصيله لا ينظر الى خصوصية الشئ المذكور وح لا يلزم بقوله
هذا الواحد فوت ما يمكن استدراكه من المتعلقين نعم لو كان المنظور خصوص الطريق
الحاصل لو كرها في ضمن موجود واحد بقوله فظهر ما ذكرناه ان ما
الخالف ان الامر بالفعل في الوقت المعين يحتمل ان يكون منظورا خصوص الفرد
المعين الموصوف بكونه في الزمان المعين حتى لا يكون تحصيل المطلق من حيث هو
في ضمن اي فرد وقع محصلا للغرض في الجملة بل الخصوصية منظورة كما سوا تلنا
المطلق مع الخصوصية موجود بوجود واحد في الخارج وخصوص هذا الوجود
منظور له وموجود ان وهما مطلوبان لكن خصوصية اجتماعهما منظور للامر
والحكم واحد منهما لكن كون الامر معتبرا في صحته ناشئ في جميع الافراد ولو كان الخصوصية
منظورا في الصحة مطلقا لزم فوات الواجب مطلقا بفوات الوقت ولو وجب المطلق
عليا ما تاجب بالامر الحالة ومحتمل ان يكون له منظورا واحدها حصول المطلق
من حيث هو والاخر حصوله في الوقت معه بلا دخل للاخر في صحة الاول بل كل منهما
منظور له برأسه ومطلوبا لمعتد لتحصيلهما سوا تلنا انهما موجودان ان في الخارج بوجودين
او موجود بوجود واحد لكن المنظور ليس خصوص الواحد بل من حيث انه محصلا ان
فاتح لا يلزم فوات المطلق المطلق من حيث هو بفوات الوقت وان كانا موجودين
بوجود واحد بنا على القول بالوحدة اذ حصول المطلق الذي هو منظور في طلب الواحد
المذكور باق في ذمة المكلف ولا شك ان الاحتمالين كلها ما يكون ان يكون منظورا
للآمر ثم لا يخفى انه يكفي في الوجوب اثبات تجويز الاحتمال الاول في منظور الامر
ولا يلزم عليه سوى اثبات حجة مثل هذا الارادة لا اثبات وقوعه جزما وامّا الثاني
للوجوب بالامر الاول فلا بد له من اثبات ان الواقع هو الاحتمال الاول بالتتبع او الى
وقد اشرنا اليه سابقا فظهر ما ذكرنا ضعف مذهب من قال ان القضاء بالامر الاول
وقوع المذهب الاول الذي هو مختار الحكم وانه لا حاجة في اثباته الى ما قال ولا ان الخ
قد ثبت وحقق في الواقع كون الجنس والفصل موجودين بوجود واحد مع انه على

ليس كما ذكره من شئ وما ذكره المحقق الشيرازي بقوله الا ظهر من سبب ما ذكرناه
الا انه التزم في المبقى كون الوقت خارجا ولا حاجة اليه وان كان حقا يقينا وذكر في
بعد المبقى الذي ذكره التزم وجوبا ضعيفة مع ظهور الوجه الذي ذكرنا من مناده
قوله ليس امر ان الامر لذلك الغير بذلك الشئ هذا هو الحق اذ ربما كان غرض
الامر وهو مطلوبه طلبا لكان ذلك الفعل من الغير لا حصول نفس الفعل من الغير بل ربما
كان نفسه مطلوبا من ذلك الغير فيظهر ذلك بالتتبع واذا قام هذا الاحتمال لا يحكم بكون
امر الملك الغير قوله لانه امر بعبد الغير لا يخفى انه احسن ما حمل الشئ العلامة
من انه تعدى باعتبار انه امر للعبد بالتقرب الى سيد العبد وان اجازته تعالى
ما حمله العلامة مخصوص بالمثال المذكور اي الامر بالاذن والسؤال وما ذكره الشئ
المحقق لا خصوصية له بالامر بالقناع بل يعم كل امر بالامر للعبد سوا كان ما يحصل
للعبد ذلك المباح الجائز للعبد فعله بدون الاذن سيده او لا ولا يخفى ان الخفش
في بعض التالي وان نسب بعض في هذا الكتاب حيث قال مر عبدك بكذا من غير تخصيص
بمطلوب مناص قوله الجزئي الممكن اقول اي الا الكلي المستحيل بقرينة الممكن وقد يكون
انه مستحيل وقد يعرض الخصم استناد الى ساط الدليل حين تقريره الدعوى وانما حمل
عليه شارح الشرح من انه اخراج بعض الجزئيات المستحيلة كالضرب الذي لا حركة فيه
مثلا بعيد عن المقام فيرد عليه هذا المسلك اذ بعد الحكم بان الملحم هو الجزئي هل
هو الجزئي الممكن فاذكر حكم في مسئلة التكليف بالمحال وسيأتي ما هو سانا لا يخفى انه
على ما اختاره المصنف لا بد من التزام ان كل امر يفعل مطلقا امر بجميع الافراد فافهم
فيه واجب تخييرا دائما الا شك ان طلب الامر المطلق عنه ليس طلبا للفرد وخاصة
بعينه وليس طلبا للفرد المنتشر على وجه العموم اذ هو ليس كل شئ من الامور المطلقة
في كونه فيه وجود بين عدم المصلحة لا يبقى الا ان يقال الطلب متعلق بكل فرد لكن على سبيل التخيير
وبين هذا يظهر انه لا بد من حمل عنوان في الواجب المخير من وجوب احدهما لا بعينه
على هذا المعنى لا على الكلي المشترك بينها لما مر في عنوانها هناك قوله لزم تعددها كالعين

مناسب

الا يخفى ان الدليل لوجود الكلي الطبيعي ذكر الوجود مفاسد منها انه لو كان موجودا
لزم كون الواحد المعين في محال متعددة او في ضمن الجزئيات المتعددة فانه يلزم
ومنها انه لزم اتصاف الواحد المعين بأوصاف متضادة لتحققها في جميع مصاديقها ان الوجود
الخارجي معين شخصي قطعا فلو كان الكلي موجودا في الخارج لكان شخصا معينا مع انه
في ضمن متعددة ومن موصوف بأوصاف متضادة وهي باطلان فحينئذ الزوم تعدد
الواحد المعين معتبر تراسوا لم يكف هنا وفرع على تعدد الكلي على تقدير الوجود لزوم
كونه كليا حتى نيا وهو لم يكف بلزوم التعدد فحسب وعلى ما ترى الشارح داخل التعدد
في لزوم الكلية والجزئية اذ فرع الجزئية على كونه موجودا وفرع الكلية على كون الكلام
في المهية الكلية حيث قال من حيث انها المهية الكلية تكون كلية ولم ار على هذا الا دخل
للتعدد وكان هذا من خلط الصنادين والغفلة عن استقلال كل منهما وعدم دخل
احدهما في الآخر اللهم الا ان يقال انه ذكر التعدد لاجل ان الكلية تفرع الكلية تفرع
الكلية على التعدد والجزئية على الوجود وهو مع انه لا حاجة اليه اذ ظاهر ان الكلام
في الكلي بعيد عن عبارات الشارح على اي تقدير المراد امكان تعددها بالنظر الى نفس المهية
ليشمل الكلية الكلي المحصور في الفرد والمحصورين لم يلتفتوا اليها تتمة واعلم انك اذا حققت
الشرح على الرد على المحشي ومعاملة كلام المحشي على طلب المهية بالنظر لا يخفى انه ليس
في كلام المحشي ما يدل عليه بل لا يساعد دعواه ولا دليله على الحمل على طلب المهية لا بالنظر الى
اذ قال ان المعلوم عند الكل حتى من ينكر الكلي الطبيعي ان الكلي بالنظر الى الوجود
في كلام الشارح ما يدل على الرد على المحشي وانه فهم من كلامه ما ذكر فانه رد على المفهوم
فقط فتدبر ثم لا يخفى انه قد يتوهم المغايرة بين مختار المحشي في هذا المسلك وما اختاره
في مسئلة النكارة من ان المعرف لام الحقيقة من حيث هي هي للفرد والنكارة قد مر بين مناد
هذا التوهم لان الحقيقة التي ذكرتها هناك على ما ذكرتها في مقابل الفرد والنكارة في مقابل الجنس
اذ ليس المعرف للفرد والنكارة بل المعرف شيء اعم منهما سواء كان كليا او جزئيا فلا يناقض الجزئية وما ذكره
هنا انما يتم بملاحظة الحقيقة الكلية في مقابل الجزئي فلا ينافي ما ذكرتها هناك واما ان كان مختار

المعرف ان الذي المستقبل فيه للاشارة هو طلب الجزئي بقرينة ان الكلي مستحيل الوجود لان هذا
هو المختار الذي وضع له اللام لانه اقتضى ما نقل عن صاحب المفتاح من الاجماع على كون المشار
اليه المنوي به موضوعا للطبيعة الكلية من حيث هي ان الخطب الظاهر مراد صاحب المفتاح
من المصادر المنوية ما يقابل المنوي كالذكرى والرجعى المصادر الكائنة في ضمن
المشتقات فلا يلائم مختار المحشي للاجماع المذكور واما ما ذكره المحشي الشيرازي في دفع
التدافعين مع انه اصطلاح جديد في المستعمل فيه حيث انت مستعلمة فيما لا
ليس الامر فيه حقيقة ولا مجازا وهو ان الامر في حالة واحدة يستعمل في معنيين باستعمال
اولي وثانوي فيصير النزاع في المستعمل فيه فيما اعرف به ولا يخفى بعد سماع ان كتب اللغة
تشهد بخلافه فتدبر اظهر من فائدة التأكيد قول النظام من عبارة المتن حيث استعمل
هنا لفظة اظهر وفي التأكيد لفظة الكثرة اذ ليس مراده ظهور الفائدة من حيث كثرتها و
وجودها في الموارد حتى ان الكثرة في غير موارد التكرير لا ينفع في الظهور في موارد
التكرير والكثرة في موارد التكرير تم بالنسبة الى الجنس كثرة خلافا له كما سيجيء في دليله
بل مراده ظهورها في نفسها باعتبار انها فائدة معتدا بها فالمعنى ان الظاهر هي منظورية في الكلام
بخلاف فائدة التأكيد لكن الكلام من كلام الشارح حاصل عليه شارح الشرح ويرد عليه ما مر
الا ان يتكلف ويحمل الاكثر والاغلب الواقع في كلام الشارح على معنى الا بد والا فتقض بعين
ما حملنا الذي عليه فتدبر فيصار الى الترجيح اي بين الواو العاطفة المانعة والتأكيد
والمادي المانع للتأسيس من صنعها احدهما او قد من آخر هي في الدلالة على ما تضمناها
كما لا يخفى في الجملة ان اللام قد يكون لغير العهد الى غير ذلك او باعتبار منع المرجحات
الخارجة عنها من قرائن المقام وغيرها وفي تقديم الوجوب قرينة اي الاظهر في
توجيهه ما حمل عليه شارح الشرح ابتداء كلام والظرف متعلق بقول الاستاذ
اي في مسئلة يكون تقديم الوجوب على النفي قرينة والذي على ان الذي للاباحة نقل الاستاذ
الاجماع على كونه للحظ ولا عتبار عليه الا ان الاولى مطابقة عنوان المسئلة لنقل الاستاذ
بان يقال في مسئلة عدم كون تقديم الوجوب قرينة للاباحة نقل الاستاذ الاجماع وهو

واما اذا كان الفاصل الا جنبيا من عطف من عطف قوله في تقدم الوجوب على قوله
في ان حكمها واحد الوجوب على وجوب الاتيان فلا يخفى بعدا اما لو اعتبار
بعد استعمال لفظ الوجوب فيما ذكر وهو تعلم واما انيا فلان المعطوف عليه على ما ذكر
كونه للتكرار وكونه للفور من احكام النهي والمعطوف اي تقدم الوجوب اما بالنص
الذي ذكر من احكام الامر ولا يخرج عن مقتضى العطف وتشويش المباشرة الا فتة
النهي عن الشيء قد يكون لعينه الخ اقول تأمل في هذه المسئلة امر بعد تبين المراد
من من منها او محملها وتشخيص المقصود من الالفاظ المشتركة المستعملة في شقوقها
لا يبقى خطاء في حكم اكثر شقوقها بل كلها اما ابدا او لا من تفرض صحة النهي عن الشيء بعينه
او لوصفه ثم شقوق صحة الفساد ثم قد يصح ان يكون دلالته عليه لغة او شرعا انه تقول النهي
المتعلق بالشيء في الجملة اما ان يكون متعلقا بذات الشيء نفسه لا بشيء منسوب كما يقال
هذا الكلي مثلا فانه هو منهي عنه من حيث هو وبين النهي عنه بعينه او تعلقه بالشيء
باعتبار تعلقه صفة من صفاته او مقارن من مقاراته كتعلقه بكلي اخر عارض لذلك
او يقتضي عارض لها وسبب مقاراته كالزمان والمكان واسائر الامور التي هو الموصوف
هو المنهي عنه او صفته لكي حصل ههنا اقسام فيما منهي عنه لعينه وهو الكلي العارض له
او التشخص العارض لها والشيء المقارن المنهي لجهة ان نهي عن الشيء لوصفه وعلى
عن شيء اخر بعينه فهو من كل جهة يستتبع حكم الاول لدى المسلم وهذا الوصف
المنهي عنه قد يكون لازما للشيء وقد يكون امرا قارنا مما يخص النهي عن اللازم باسم المنهي
لوصفه ويطلق على النهي عن المقارن النهي لغيره وبالجملة لا مشاحة الان في المنهي عنه
لفسره وسيأتي حكم الباقي واما كان حكم المنهي لعينه اذكر ثم لا يخفى ان الفساد والبطلان
للعصر والصحة قد يطلق ويراد بها الاجزاء اي موافقة الامر او كون الفعل بحيث يسقط
القضاء به وهي الصحة المستعملة في العبادات او مقابلها الفساد العبادي لا بمعنى انه
عبادة حقيقة مع انه فاسد بل بمعنى انه ليس عبادة فكل ما قالوا انه فاسد الفساد الثابت
معناها انه خارج عن العبادات او كونه فاسدا مع كونه عبادة فانهم وقد يطلق الصحة

ويراد بها استتباع المعاملة والايقاعات اثرها كاستتباع البيع الملك والطلاق البينونة
والذبح حلية الاكل واضدادها ومقابلها الفساد السوي الذي الداستعمل في المعاملات
والايقاعات اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف في ان النهي عن الشيء لعينه بالمعنى الذي
عرفت هل يدل على فساد المنهي عنه بعينه ام لا فبعضهم حكم بانه يدل على فساده شرعا
وبعضهم لغة من غير توجيه المراد من الفساد المذكور كما في المصنف هذا الكتاب وهو
خلط عظيم كما ستعرف ولا بد ان يبين ان المراد بالفساد المستعمل في المعاملات وجعله
موضعا للخلاف ويتبعه كلامه بان مناط المنهي عنه لعينه بالمعنى المراد من الفساد العبادي
يجمع عليه لا خلاف بينهم والجملة تقتضي قولهم هل يدل عليه لغة ام لا ثم لو سلمنا قولهم هل يدل
شرعا بعد تفهيمهم الدلالة اللغوية فالظاهر ان مرادهم اشتراك ان لم يكن في اللغة والا على الفساد
لكن نقل في عرف الشرع الى معنى يقتضي او يستلزم الفساد كما يظهر من شرح السرخسي حين
تقرير الدليل الاول حيث قال انهم يستدلون بالنهي لا بخصوص من القرائن فانه يشعر
بانه ليس مرادهم بالدلالة شرعا انه ثبت بالشرع ان المنهي عنه فاسد بل خارج عن لفظ
النهي كما ثبت عندنا فساد بعض المعاملات بدليل خارج عن النهي اقول لو اراد واهذا لكان
لا يبعد عن الحق كثيرا الا انه مع انه ليس موضعا للنزاع على ما هو الظاهر ليس واقعا شرعا على كل
المنهيات منها من المعاملات والحاصل بعد التخليص ان مذهب الحنفية وان النهي عن الشيء
بعينه لا يدل على فساد المنهي عنه مطلقا لا في عرف الشرع ولا في اللغة والميل سبيل المرتضى من
اصحابنا وذاهب الشافعية والحنفية والحنابلة ان النهي يدل على الفساد مطلقا اللغة شرعا
وفصل بعضهم كالعلامة الحلي تبعا من اصحابنا والامام الرازي وابي الحسين البصري بان
النهي عن الشيء مطلقا سواء كان لعينه او لوصفه او لغيره لا يستلزم فساد السببية التي
هي حكم المعاملات والايقاعات لا لغة ولا شرعا ولا يستلزم الفساد العبادي لغة شرعا ان كان
النهي لعينه او لوصفه الالزم لا لغيره اي العارض وهو الحق كما ستعرف حين تقف على الادلة
وذهب الغزالي والقاضي عبد الجبار جماعة الى انه لا يدل على الفساد مطلقا فان ادعوه
على الصحة عبارة عن سلب احكامها الخ اقول ان اراد بالاحكام الآثار المترتبة على المعاملات

١٥٦

و الاتمام سلمنا ان لفظ النهي لا يدل عليه لغة قطعا لكن لا نسلم ان الفساد مطلقا مسبب
عن الاحكام بالمعنى المذكور بحق يتم مطلوبه من انه يدل على الفساد مطلقا وان اراد
بالعام من الآثار المذكورة اي سبب اي ثمرة كانت بحق يدخل فيه الفساد المبادر ليخرج به
نتايج النزع فلا تم ان لفظ النهي لا يدل عليه اذ لا معنى لفساد المذكور الا كون منهيا وفاقي بلا
و لا شك انه يفهم من لا تفعل هذا المنهي موافق للامر وكتبته في هذا مندوحة عن تكلف
خلط المبنيين كما بينهما سابقا و يجيء اشارة اجمالية الى رده ثانيا على قوله لو قال لا تبع
الى قوله لم يكن ظاهرا في التناقض بانا نمنع ذلك لكن يترتب عليه احكامه فان كان
المراد الاول لا ينفع في مطلوبك المطلق وان كان المراد الثاني مقوض ثم في التناقض
فلا يحتاج انه يدل لغة على احد المعنيين دون الآخر فقوله لم يكن ظاهرا في التناقض اقول اذا
لفظ ظاهر هنا لدفع توهم ان الجواب الذي سيذكر الا تم من دليل الخصم هيهنا بل
ان بقي التعريض بتقرير الخصم لا يبقى كون هذا الشيء الموضوع له لتجويز ذكر التعريض قرينة
على عدم جواز ارادة الحقيقة فدفع هذا بانه كان كذلك بحسب الظاهر قبل ورود الدليل
انه لم يكن بناء على سبب ظاهر اللغة ليتم ولا يخفى انه يكون مثل هذا التوجيه في دليل
الخصم ليتم لكن لا يتم انه كذلك بحسب ظاهر الشرع ليتم فتم ما ذكرنا من انا عرفت
ان ما ذكرنا انما يصح في المعاملات كما في المثال المذكور لا في العبادات فلان الحاجة
الا معارض لها هنا استدلالنا بالاجماع على دلالة النهي على الفساد مطلقا شرعا بالقول
و لا يخفى ضعف حجية الاجماع المذكور على اصولنا اما اولا فلم في الفساد بمعنى عدم
الاجزاء واما الفساد المستعمل في المعاملات فكيف تسلم فيه الاجماع مع ظهور الخلاف
بين علمائنا الامامية وبعد عدم الاطلاع عليه لوادعي سبق وقوعه
الدعاء او رد الفاضل الآتي عليه انا نعارض دليلا بما يجوز من ضعفه كما سبق من امثاله
النهي عن الشيء لوضعفه كما سيأتي والكلام في المنع بعينه اقول يكفي دفعه بمثل
قالوا ان هذا الاحتمال وان كان امثاله في النواهي المعاملات الا انه ثبت بالفساد فيه الفساد
في العبادات مطلقا بقول الجماعة وان كان مثال النهي عن الوصف الا انه ثبت

بالفساد فيه الفساد في النهي عن العين مطلقا فلا فتدبر واما الجواب الاخير
و تتمة المعنى الذي ان الواو هنا بمعنى الى اي الزيادة و نحن نقول انا لا يخفى قلة
من التكلف وحمل كلامه الظاهر مع انه لا معنى لحصول الفساد بمعنى احد الزيادة كما ليس
من قبيل المعاملات و لا العبادات الخ لكلام فيه بل بعقد الربا من المعاملات و لم يستدل
العلماء على فساد احد الربا بل لا يستعملون لفظ الفساد الا في بعض كلامهم وانما
قالوا فيها انه حرام فتم و من ثبوت حكمة بالنهي على الصحيح القول بأنه يجب الاتيان باداء
بالحكمة المدلول عليها بالصحة حال الاتيان لكونه مطلوبا بالشارع فلا يتم اقتضاء الصحة في المعاملات
حصول مثل هذا الحال في وجود الشيء اذا الصحة فيها كما عرفت استتباع اثرها و هو
الحالة الملايمة لطالب الشارع و لا علاق بين ترتب آثارها عليها و بين كونها ملايمة او منافرة
للشارع اذ يكون ترتبا ليس مقتضيا على الطلاق مثلا سواء كان مبغوضا حكمة ملايمة لطالب الشارع او منافرة
نعم الصحة العبادية تقتضي ذلك و لا شك في كون الدليل تاما بانا نحاسة و ان اراد بالحكمة
المذكورة وجود حالة في الشيء اعم من ان يكون من قبيل الحالات المستتبعة للآثار
او الملايمة لكن مطلوبا الشارع فاقتضاء الصحة لها مسلم لكن هذا لا يعارض
مطلقا معارضة النهي حتى يكون اهما مساويا لها او راجحا و مرجحة لان بعض افرادها
المقتضية لترتب الاثر ليس منشأ لمصلحة الدين الذي هو مدلول النهي هذا لا اشتراك بينهما
في الدفع بل في الجذب كالسواد و الحلاوة المقتضية لاستتباع الاثر كان بطلانها ملايمة و
منافرة و الحاصل ان الدليل المذكور لا يتم في المعاملات لانه بعد قبول النهي يبقى تقضا
ان نفيه يتضمن الحكمة و لا حكمة يناسبها في وجوده و هذا لا يأتي في الصحة بمعنى ترتب الآثار
لجواز ان يكون عدمها في نظر الشارع مع انه يترتب عليه بل ونحن في جميع عند نعم
يتم الدليل في الفساد العبادي فانه لا يكون كونها مساويا بدون ما مصلحة ملايمة لطالب الشارع
و هو منشأ لمصلحة النهي و مع قبوله لا يكون كونها مرجحة في نظر الشارع مع كونها عبادة
بل يكون تساويها اليه منقولا ان تساويا امتنع النهي بل امتنع كونها عبادة لما ان
كلها يقتضي الرجحان من طرفه وان رجح مصلحة امتنع كونها عبادة وان رجح مصلحة النهي

اى كون عبادة مواظبة للامر امتثالا النهى وهذا فى المنهى عنه كما لا ريب فيه فتدبر
ثم اقول هذا تحقيق الدليل المذكور فى الكتاب واما الدليل المشهور الذاهب الى الحكم
فيه بالتفصيل على القيام الاول فحاصله وهو انه يلزم النهى عن شئ بعينه على الفساد
بالمعنى المقابل للصحة تبعين المواظبة للامر انه لو لم يكن المنهى عنه المذكور فاسدا بل صحيحا
بالمعنى المذكور يلزم كون الشئ الواحد بعينه مامورا به من حيث الصحة والوقوع
للامر منهيا عنه من حيث تعلق النهى به وهو يكفى بديهة فى الواحد بعينه كالهو
مفر ومن المسلم واورد عليه المحقق النيلانى او كالنقض باجتماع الصلوة
اذ الجائز قد يكون مستحبا وقد يكون واجبا الى غير ذلك وعلى تقدير ان لا يكون النهى
لما حاصل الا التمايز بين الاحكام فى كونها عبادة لا يكون اجتماعها الا مذاعتبر فى كل منها
بقيض ما اعتبر فى الاخر انتهى فاقول مساده اظهر من ان يخفى لان اورد النقض فى
النهى عن العبادة المذكورة باعتبار انه يستلزم فساد استصحابه او وجوبا او الجملة
فسلمنا جريان الدليل فيه ومنع الفساد اذ يلزم رفع الاستصحاب والوجوب والاباحة
بالنهى قطعا وهى من هذه الجهة داخلة فى قولنا النهى يستلزم الفساد والعبادة لا
النهى المذكور لا يصلح لكونها عبادة وما قلنا ان المعاملة لا يعتبر المراد منها ليستتبع
اثرها وهذا لا ينافى كونها حراما وان اردنا ما تعبد انه يستلزم فساد ترتب اثرها
بليه الا يلزم جريان الدليل اذ لو كان صحيحا لما تحقق كونه منهيا عنه لما يلزم اجتماع الامر
وسيأتى الاستناد بل ليس بها الا الحرمة وترتب الاثار لا يقتضى شيئا من اصلاه و
الحرمة وهذا فى غاية الظهور وثانيا نقول بان اجتماع الامر والنهى من جهتين كما
حقق سابقا فى مسئلة ان الشئ الواحد هل يجوز كونه مامورا به منهيا عنه بان
الواجب ليس هذا الكون المخصوص بل ماهية الصلوة والمنهى عنه هذا الوقوع فى
المكان المغصوب اه لا يخفى انه خروج عن موضع النزاع فان الكلام فى المنهى عنه بعينه
فلا يتعلق به حديث الجهتين فتدبر نعم هذا التحقيق انما يتم ويجدى فى دفع الفساد
العبادات فى المنهى عنه لو سلم لو كان وصفا عنانا بعد ما علم ان المنهى المتصف لا الذات

اقول ٤

الموصوفة

الا ترى ان يكون المنهى بحسب الذات الموصوف وبين انه قرينة ما فى الامر والعبرة الموصوفة بالوصف
المذكور هى الكلى بان المراد بالكلى من حيث هو وح يرجع النهى الى عين الكلى
فى هذا الفرد فلا يصح عبادة اما لم يحمل قرينة على ذلك ويحمل على ان اللام الكلى حيث
هو لا يلزم فساد الكلى الذى هو نفس العبادة نعم يلزم عدم صلاحية الخصوص من حيث
خصوص من العبادة فانه من حيث الخصوص من حيث خصوص بعينه او وصف لا
وان يجرى فيه حديث الجهتين لانه لا يكون تعلق النهى بمثل هذا الوصف لو كان
الموصوف عبادة لانه لا يكون الا متعلقا لما يلزم التكليف بالمحال فتدبر واحط باطراف الكلام
واما المقام الثانى وهو ان النهى لا يقتضى الفساد فيه ما استدل الا ان نقول فى
مسلكه من بنى الكلام والمقام على ان لا ملازمة بين كون شئ منهيا عنه وعدم ترتب الاثار المترتبة على الشئ
والاباقاعات عليه فالنهى بعينه لا دلالة له على الفساد المعنى المذكور نعم تدل دليل خارجى
على بطلان المنهى عنه وفساده هذا الخص والكلام فيه بل الصواب ان يقال ان الدليل
المذكور الواقع فى المتن اشار الى نفى لازم فانه لا شك فى انه من موجبات صحة الخبر
لا يلزم عدم صحة حتى يلزم الخلو من صلاحية الصحة بالكلية بل قوات تدل الرواية الذى فى
طرف النهى وكذا فى العبادات السابقة الا ان الشك ابدله ثمة بالعبادات الصحيحة وهذا
واشرت بقولها على تصورها واعلم ان المحقق النيلانى اورد على هذا الدليل بوجوه
خلاصة الاول انا لو تم لدل على نظيره ولا دلالة النهى على الفساد فح فليستلزم عدم صحة
التصرف بالصحراء مع ان اصحابنا قائلون على جواز ذلك الا انهم قالوا خلاف الاظهر وخلاصة
الثانى انه يكون وقوعه وجهان الحكيين باعتبار الحالتين السابقتين للاصفة فلا يلزم
اجتماع احدهما اقول يمكن دفع الاول بان هذا الدليل لو تم انما دل على دلالة الخصوص
معنى النهى الحقيقى على الفساد وظاهر الدلالة لفظ النهى على الفساد وظاهرا اذ دلالة
اللفظ على المعنى الحقيقى التى تكون كدلالة المعنى المذكور نظيرها الان لما كان حصول شئ
من حيث خلنيته دلالة اللفظ عليه لذلك لا يلزم دلالة اللفظ على الفساد فظهر انا لا نسلم
اتفاقهم على صحة العبادة المذكورة بل نسلم لكن دلالة اللفظ وكذا دفع الثانى انه خارج عن موضع

النزاع لان الكلام في اجتماعهما في شخص واحد في حالة واحدة فانهم وان كانوا الذهنيين لا يجوز
ان من دقة النظر ما ذكرناه من كونه تماما في الفساد لعدم التمانع فيما تقدم من الادلة
دليلا على عدم دلالة لفظة اثبات لان ما تقدم في المتن راجعة الى دليل عدم الدلالة
لفظة لا الى دليل الدلالة شرعا كما فعل الشراح لان دليل الدلالة شرعا الذي قال به
الخصم لفظة لا يفيد عدم الدلالة لفظة وعدم استدلال العلماء به حق يرد الجنس قوله
الجواب ان الامر فيه يقتضي الصحة شرعا لا لغة اقول منع دلالة لفظة على الصحة المستعملة
في المعاملات موجبا وما منع دلالة لفظة على الصحة العبادية بمعنى موافقة الامر كما
اذكره يبقى ان الامر ينبغي ان يقتضي كونه موافقا للامر بل هذا معنى موافقة الامر به
فظهر من هذا ان رد الجواب المذكور مطلقا ودعوى ان الامر يقتضي الصحة مطلقا
كما هو الحق الشائع غير موجه فتدبر قوله كان مقتضى التشريع اقول قد مر ان بطلان
المنهي عنه الصحة المستعملة في العبادات ملائم في كونه مقتضى الدين الحنيف
من الالفاظ وان ان يدل بصحة الصحة المستعملة في المعاملات مقتضى شرع حق في تلك
العبادات ايضا وكذلك ملائمة بين الصحة المذكورة في المتن ثم لو لم يدل على الصحة كما
المنهي عنه شرعا لقولك كانهم ارادوا ان النهي لا يستلزم الصحة ولذا يدل عليها بان
كان ملائما بل الحق ان النهي ملائم الصحة ولا يضر منع هذا الملائمة بان عدم ملائمة يخصوصه
لا يستلزم عدم المعلول مع امكان النهي عنه لجامع كون المنهي عنه صحيحا بوجه آخر فلا يلزم
ان لا يكون المنهي عنه في صوم يوم النحر وغيره لا يكون شرعيا فمرادهم ان النهي لا يستلزم
الصحة بمعنى انه لا يعقل عند الصحة المنهي عنه وان كان نفي الصحة يبقى بقاء النهي
في الشرعيات وايضا كما طلاق لفظة الصوم والصلوة والبيع وغيرها من الشرعيات
على المنهي عنه كالهر مقتضى هذا الدليل بخلاف الدليل الثاني فانه لو تم لدل على اقتضاء النهي
لها واعلم ايضا ان المراد بهذه الفقهية هي الجزئية المطلقة وان كان المتبادر من ظاهرها
الكلية اذ لا يخفى ان المطلق وهو ان النهي لا يستلزم الصحة دائما مقتضية كلية دائما فمقتضيه
لا بد ان يكون جزئية فتدبر فحاصل الكلام انه لو لم يستلزم النهي الصحة دائما فقد لا يكون

المنهي

المنهي عنه صحيحا شرعيا وح لا بد في بيان انتفاء الثاني ابطال ذلك الجزئية من اثبات
ان المنهي عنه كلية دائما شرعيا فلا ينفع اثبات كون المنهي عنه شرعيا في خصوص صوم
يوم النحر والصلوة المكروهة فتوجيهه ان يقال ان ذكر المذكورات على سبيل التمثيل
ومنشأ ابطال الثاني ان كلامهم في النهي في الشرعيات انه فيها يستلزم الصحة دون
غيرها وهذا بناء على اصلهم من ان الالفاظ للحقائق الشرعية موضوعة في الشرع للصحيحة
شرعا وح يتم ابطال الثاني في المتنازع فيه فثبت ان المنهي عنه الذي كلا
يفيد فيه دائما شرعي فمجال عدم الصحة الذي يستلزم عدم شرعيته ويحقق الكلام
انهم زعموا ان الالفاظ المستعملة في الشرع في الحقائق المعتبرة عند الشارع اما
بنفسها من حيث كونها معتبرة شرعا وفي حال التجرد استعمل هذا الالفاظ فيما يعلم
ماذكر اثبتوا استلزام المنهي عنه للصحة بوجهين احدهما انه لو لم يكن صحيحا لزم خلاف
ما يعلم من استعمال الفاظ الشارع في المعنى الشرعي وهذا هو الدليل الاول المذكور
هيهنا والثاني انه لو لم يكن صحيحا كان هذا النهي الشرعية الى قوله المنهي عنه في الشرع
غير مقيد وهو كلام لا يعقل حاله كونه منهيا عنه لتنافي عدم الصحة وحقيقتها اما لا يعقل النهي
كذلك غير مفيد وهو الدليل الثاني المذكور في هذا الكتاب وفي اكثر كتب الاصول
ذكر واحد دليلا واحدا او فصلوا في ابطال الثاني وبالجملة اصلهم الفاسد المذكور ومعتبر
في الدليلين المذكورين كليهما وبعبارة يبطل الدليل والمهم منع الاصل المذكور في الدليل
الاول وفي الثاني اكتفى عنه بذكره مع الجواب بجواب آخر كما سياتي وليس من شان
الشرح تقرير الدليل الاول المذكور في الكتاب باذكر حتى يرد عليه ما قال المحشي انه
كلامهم توجيها آخر ونقل لكلامهم ما ذكر الفاضل الاجهري بعينه بل غرضه نقل منشأ
توهمهم فاجاب بما اجاب به وهو قريب من الدليل الثاني المذكور في الكتاب قوله
يلزم اه اورد عليه في شرح الشرح انه قد يمنع الالزام وبان المعتبر شرعا هو المقيد
واجاب عنه الاجهري بان هذا الذي لا يتم قائلون بدخول اكثر وطئ كالحيض في الاسباب
اقول لا يخفى ضعف هذا الجواب لانهم لو كانوا قائلين به كانوا قائلين بدخول شرائط الصلوة

الدليل الثاني

في بيان رد هذا احد جزئي بيان ما قالوا وايضح مقالات التالي ثم عندهم نكيف يكون النقض
بعدم تهم دعوى الاتفاق في محل الخلاف غير مسلم الان بل ذهب تقرير جهم كلية بالجزء
الشرط في بيان الشرعية مع تصريح جهم بخروج شرائط الصلوة عن حقيقتها وهو بعيد
فتنبه اما اولا فلما ورد عليه المحشي الشيرازي من انه انما يلزم دخول الشرط في اسباب الصلوة
لا في الصلوة لانها مستبتة فلم يلزم عن منع الاجزاء الاجزاء من الاسباب اصل
العقود والاقامات والعبادات فان كلا منها مع شروطها سبب للاثر المرتب عليه
وان كان مسببا باعتبار اجزائه لم يكن صحيحا لكان ممنوعا عند اذ يمكن
سلوك وعن المكلف لان المهية المعتبرة شرعا غير مقدور وسلوك مع عدم الصحة
لتاليها ما يمكن تعاطيه لا يمكن المنهي عنه غير مقدور واجاب عنه بانه لا نعم ان المنهي عن الحج
غير مقدور مطلقا وانما كان كذلك لو كان محالا لغيره هذا النهي واما لو كان هو هذا النهي فلا
حاصل انه يكفي لامكان المنهي مقدورا كونه بحيث لو لم يكن هذا النهي لكان المنهي عنه ممكنا
وههنا كذلك كما مر تحقيقه وحصول المهية المعتبرة من الصلوة شرعا في يوم النحر لو لم يكن
ممكنا مع هذا النهي وهذا الجواب بعد تسليم ان المنهي عنه هو المهية المعتبرة شرعا
على اسلوبهم والا يكن مسعفا لكفي الدليل الاول لهذا الجواب مع هذا الدليل بهذا التفصيل
مذكور في اكثر كتب الاصول ولا ادري ان المحشي الشيرازي حمل على اي توجيه اصلا فالمنقول
المذكور الى نفسه والعجب ان الشيخ لم يذكر وجه الامتناع حتى يبين ان ما ذكره المحشي الشيرازي
في وجه الامتناع وجه اخر غير ما ذكر الشيخ فكان المحشي حمل كلام الشيخ على انه لو لم يكن صحيحا
لكان ممنوعا شرعا فلم يكف بكن المنع عنه ثابتا بالاصل فتامل واصاف كلام الشيخ الى قوله
وح كان جواب الشيخ انه وان كان ممنوعا الا انه ممنوع بهذا النهي لا بنهي وفي لغو وجهذا
قال المحشي انه على تقدير ما يندفع جواب الشيخ واجاب بما ذكرنا من منع اسلوبهم وبالجواب
المنقول من شارح الشرح وقد عرفت انه عين الجواب المذكور في الكتاب وان تقرير
الدليل ما اضاف المحشي الشيرازي الى نفسه وليس بشيء اخر غير ذلك فيه تفهم
ذلك في مخالفة ما قالوا الى ما وقفهم الحمل على اللغوي مخالفة ما قالوا انه لو لم يكن صحيحا

لزم المنع وهم قالوا بالصحة هنا بعد الحمل على المعنى اللغوي اذ صحة الشيء اللغوي
لا يقتضي الامكان وقوعه وعقلا منع المنهي والاستناد في امكان وقوع على بنكون مستلزما
الاباء عقلا وهذا ليس بلازم الاجماع على عدم صحته شرعا اما المهية المعتبرة شرعا يمكن و
وقوعها صحيحا مع النهي لو كان النهي منافيا للصحة وكلامهم فلا يلزم وقوعها في محل النهي
ما قالوا الا انهم قالوا بالصحة العقلي في المنهي اللغوي ولا مساغ فيه فلا تعرض عليهم
فتدبر وقد يجاب عن الدليلين بعد تسليم ان الالفاظ موضوعة للمهية المعتبرة
شرعا بان النهي في الشريعات بمنزلة النسخ اي رفع المهية وان كان في اللغة رفعا لما وقعا عما
كفهي الموكل للوكيل لا يفعل ذلك لو لم يسق نصرفات شرعية الا ان تصرفات شرعي لكن
لا حاصل تفعل فعل النهي لا تصم يوم النحر معناه لا يتحقق المهية الشرعية للصوم المنهي هذا النهي
لا انه حاصل لكن لا يعتبر وهذا وان غير بعيد مندفع واما المنهي عنه لو صفة اي سواء كان
وصفا لازما او لا ان حملنا مذهبه على هو الموافق لمذهبا ما سواء ما لا يفهم نقل سنة وفي
احد الحكم بالفساد وان كان النهي عن الصفة المفارقة لا يقتضي وبما يعبر عنه بالمنهي عنه لغيره وفي
الاجماع على خلاف ما لا يخفى ما نقل عن الشافعي في المنهي لغيره لا يفيد وكذا الدلالة
في الهداية ونقل عن الشيخ التوسي تأييد موافقته لما لك واحمد في مسائل ما هي عندهم لغيره
ومن ههنا ظهر مستند ما قال المحشي الشيرازي في رفع التدافع بين احكام الحنفية والمالكية بحمل
الصلوة في الدار المغصوبة مع اطلاقهم الحكم بالفساد على المنهي عنه لو صفة برجوع النهي في الصلوة
المذكورة الى النهي لغيره وكان في عبارات النهاية وغيرها لم يتعرضوا الا لفساد المنهي لو صفة
دون النهي لغيره فاندفع التدافع ووجه مستنده ما عرفت ان المنقول عن المالكية فساد ما نهي
لغيره لا يخفى ما يظهر من الاحكام وسائر كتب الاصول لكن لا يكفي بكن مصحح الصلوة المذكورة
على مذهبهم بحمل النهي على انها منهي عنه لغيره كان في عبارات النهاية او المراد الوصف اللازم على
ما هو المشهور ولم يتعرض من المذهبين ما سوى ما نقلنا وعلى هذا لا تدافع في كلام المحقق
باعتبار حكمه الصلوة في الدار المغصوبة بكون الغصب وصفا مفارقا اي يدل على

اى شرعا لانه كذب النفى بينهما والمكان دليل الشئ النفى ما سبق بينهما بعد اوان
هذا وان امكن دفع التدافع بين ما ذكر لان المقصود من صحة الصلوة فى الدار المغصوبة
ونقل عن المالكية وبين الحكم بالفساد فى المنهى عنه لوصفه وغيره مطلقا بان كلا
منهما لا يستلزم الاخر حكما بصحة الصلوة المذكورة نظرا باعتبار بعض اجزائها
الصيغة لا باعتبار الشرع وحكمه اعنى بالفساد باعتبار دلالة الشرع عليه باعتبار
غالب استعمال الشرع كما قال الشافعى لكن الظاهر انه لما حكم بصحتها اشرعية رجح فالتدافع غير
مندفع عن المالكية نعم المطلب كان ما نقلناه هنا الا ان فى تتمة ثمة دليلا منا من يرجح
يرجح مخالفنا الغالب معتبر الجهتان بينهما فلا يتصرف النهى الى الذات بالى وصفه على خلاف
ظاهر الشرع فالحكم بالصحة الشرعية بينهما الدليل الخاص والادلة السابقة لصحة الصلوة
بمقتضى الصيغة والعقل وهذا هو الظاهر المطابق لكلام الشارح والمناسب لما فى جواب الدليل الثانى
لمن قال ببطلان الصلوة فى الدار المغصوبة بمعنى هذا التقدير يكون الصلوة المذكورة فى
ليتها ما خولف فيه الظاهر عنه وعلى طلاق الحائض ولمثاله لما سيذكر فى اخر هذا
قال الشافعى النهى عن الوصف يفيد وجوب اصله الى قول الشافعى وبين معناه
اشار الى انه بعد التحقيق بين ما الضدان قوله انه ظاهر اى غرض الشافعى ان الاتحاد
ظاهر فى استعمال لان الشرع استعمل مواضع استعمالها فى الشرع وهذا ما قيل ان فى
التحريم ظهر فى البطلان فى الشرع فانه ينصرف الى الذات غالبا بخلاف فى الكراهة كما
فى كلام المصنف والشرح مسئلة اجتماع الامر والنهى مرارا وهذا عين ما اختاره المصنف
ههنا من ان النهى التحريمى عن الوصف يدل على الفساد شرعا وليس غرض الشافعى ان النهى
عن الصفة يفيد عقلا وجوب الاصل باعتبار استلزام انصاف صفة الشئ بضده ما وصف
الاصل كالحركة والوجوب بيانا عن فيه حتى يكون مذهب الشافعى النهى عن الضد الصفة
دالا على فساد الشئ عقلا وانه ليتم وكيف يكون غرض الشافعى هذا والا ورد عليه فى
الكراهة غرض وصف الشئ الواجب مع صحته اجماعا مان الكراهة ايتم كالحركة عند الوجوب
فانصاف صفة الشئ بضده ما وصف به الاصل لانه قطعا فظهر ان غرض الشافعى التضاد

عجب ظاهر الشرع وانه عجب تتبع موارد استعمالات الشرع يظهر وقوعه فى
النهى التحريمى دون التنزيهى فيختار ما وافق المختار المحكم ولا نقض عليه بنهى الكراهة
وما حرر ناظهر ان لفظ عقلا فى كلام الشارح موقعه ولفظ قطعا لا يناسب ما هو المقام
فى المقام فضلا عن ان يكون اعجب كان عم شارح الشرح فان الكلام فى ان هذه الدلالة شرعية
لا عقلية ولا لغوية لغوية وليس الكلام فى انها قطعى حتى يكون قطعيا تم ما ذكرنا
الشرح فى توجيه ما ظهر من انه لو اراد الشافعى التضاد قطعا الورد عليه نهى الكراهة اما
اذا اراد التضاد ظاهرا لم يرد ذلك لان الاقوى قد يدفع لمعارض اقوى وهو الاجماع على
ان ما نهى عنه فى الكراهة فاصله واجب فاقول فيه نظر لان هذا تسليم ان النهى الكراهة
ليتم من الوصف ظاهرة فى فساد الذات لانه خلاف صريح ما صرح به
المصنف والشارح من الفرق بين نهى التحريم وبين نهى الكراهة من ان الاول ظاهر فى البطلان
وفساد الحكم الذات بخلاف الثانى فانه ليس ظاهرا فيه انتهى لما الاستدلال للعلماء
اقول هذا دعوى الاجماع الظنى فى المسئلة من قد عرفت ضعفه من حيث انه يمنع وقوعه
نظهور خلاف ابى حنيفة وجمع كثير ثم يمنع حجيته بما سطناه اصولنا والحق فى المسئلة ان
النهى عن الوصف لا يدل على الفساد والحق فى المسئلة ان النهى عن المسئلة الوصف
على الفساد فى المعاملات اتم وكذا فى العبادات لو كان الوصف مفارقا لتغاير الجهتين
واختلاف المتعلقين وامكان الانفكاك ما لم يعلم جوهم الى المعين حقيقة بقى بتردد
عليه وان كان بحسب الظاهر يلزم الوصف كالشرائط اليه سابقا اما لو كان الوصف لازما
فالنهى يدل على الفساد بمعنى انه تمنع من التوصل بالذات مع النهى عن وصفه اللازم
لها لامتناع الانفكاك من الكافة وهو المقصود الى اقول قد عرفت ضعفه فى المعاملات
مطلقا وكذا فى العبادات لو كان الوصف مفارقا فلا يمنع من حكم الوصف المفارق فى الايمان من
حكمة الذات لاختلاف المحل مع امكان الانفكاك اما لو كان الوصف لازما فيتبع نهيه
الذات لامتناع الانفكاك فتدبر لدليل صرف النهى عنه الى وصفه اى بدليل على ان
وصفه منهى عنه فقط والذات منهى عنها فضلا عن ظاهر رجوع النهى التحريمى الى الذات كما هو

١٢٦

الجواب المذكور فقط فظهر مما ذكرنا ان مناط الجواب في كلا النقيضين رفع توهم كون
الاجزاء مما يصلح له وان ما ذكره شارح الشرح في حاصل الجواب انه انتفى في الاول قيد
التناول وفي الثاني قيد الصلوح ليس على ما ينبغي بل انتفى في كليهما قيد الصلوح بالنسبة
الى ما توهم المعترض عموم العشرة بالنسبة اليها اي احادها ونفي التناول انما هو
بالنسبة الى شيء لزيادة تصحيح ورفع التوهمات الممكنة وليس ظهر لك ان الضمير
المنسوب في قوله لا يستغرقها وقوله انما يتناولها راجع الى العشرات والغرض نفي
التناول للعشرات ليرفع جميع التوهمات كما عرفت وليس راجعا الى الاحاد كما فهم
الفاضل الابهري وجعل هذا بيانا لقوله لا ما تضمنها من الاحاد وحمل التناول الاحتمالي
على الاطلاق المجازي باعتبار اطلاق العشرة على الاحاد مجاز فان فساد هذا الفهم والحمل
وعدم انتظام الكلام وعدم ربط لفظ على الى البدل بهذا المعنى اظهر من ان يبنى
ثم يلزم هذين قال شارح الشرح وتبعه المحشي الشيرازي ان ما فسره غير الشارح المحقق
من ارجاع هذين الى المثنى والمجموع انسب واقرب مما فسره الشارح المحقق وبين المحشي الاقربية
والانسبية بما بين اقول انما يحسن هذا لو كان المنقول من الغزالي التزام العموم في المثنى
ليقوم ولم ينقل هذا منه فلا نفع لهذا الكلام وكان هذا وجه عدول الشارح عما فسره الشراح
ويحتمل ان الضمير في قول شارح الشرح انه اقرب انسب راجع الى ما فسره المحقق وان كان
بعيدا انه لا يتعدد بتعدد المعاني اقول حاصل ما قال شارح الشرح في بيانه انه
لو سلم ان العام الموصول مع الصلة لا الموصول وحده فليس المراد بالوحدة ان لا يكون
اللفظ مركبا حتى يلزم خروجه بل المراد ان كلا من المعاني المتعددة كانت مدلولة
للفظ بعينه بمعنى اي فرد من الافراد المتعددة يراد من اللفظ لا الفرد الاخر ليفهم يراد
من هذا اللفظ بعينه سواء كان مركبا او كلمة واحدة فاذا كانت المعاني المتعددة مدلول
اللفظ واحدة بعينه اي لا يتغير باعتبار ارادة كل واحد من هذه المعاني منه فهذا
اللفظ عام سواء كان مركبا او كلمة واحدة ولا شك ان الموصول مع الصلة كذلك فان
قولنا الذي في الدار يراد منه بعينه كل من افراده المتعددة كزيد وعمرو وغيرهما

بلا تغير فيه ولا يخفى انه لا يكون فائدة هذا القيد اخراج المركبات بالنسبة الى اجزاء معناها
كضرب زيد عمرو بالنسبة الى الحدث والفاعل والمفعول كما قيل في فائدة هذا القيد
لانه ان اخرجت باعتبار ان المراد بالمدلولات الافراد او مسميات الدال فهو حق
لكن لا دخل لقيد الواحد في هذا وان اخرجت من حيث انه لا يراد كل من الاجزاء
من هذا اللفظ بعينه فهو مم فان الحدث والفاعل والمفعول يراد من الجملة بلا تغير
فيه وان كان وكل من جهة فان قلت لا بد ان يكون من جهة واحدة والمفعول
قلت فقيد من جهة واحدة معنى عنه بل يكون فائدة قيد الواحد بهذا المعنى على ما ذكر
شارح الشرح اخراج الالفاظ التي لا يفهم منها بعينها مسميات متعددة مثل زيد قائم
فانه لا يفهم منه بلا تغير سوى مضمون الجملة المعين وكذا لفظ زيد وعمرو مما لا يفهم
منه الا مسمى واحد ولا يطلق بعينه على امور متعددة وذكر الامثلة المركبة لما خرج
بهذا القيد كما في شرح الشرح وغيره بناء على ان الكلام في المركبات باعتبار لفظ الموصول
مع الصلة فبين ان الموصول مع الصلة لا يخرج مع كونه مركبا ويخرج هذه المركبات
لا لتركيبها بل لما ذكرنا انها بعينها لا يدل على مسميات متعددة اقول لا يخفى انه على هذا
لا يكون لهذا القيد كثير فائدة الا بيان في الواقع لان المتبادر من دلالة لفظ على معان
متعددة فهم المعاني المتعددة منه بعينه لا فهم التعدد منه مع بدله فلا احتياج الى
اخراج هذا الاحتمال خصوصا مع قيد من جهة واحدة فانه كاف لرفع هذا التوهم
لو احتيج الى دفعه ثم اقول يمكن توجيه عبارة الشارح بوجه اخر وهو ان المراد بالواحد
ليس ما لا يكون فيه تركيب وتعدد اصلا حتى خرج الموصول مع صلته بل لا يكون فيه
تعدد وتركيب بحسب تعدد المعاني مثل ضرب زيد عمرا فان تركيبه وتعدده
حاصل بازاء تعدد معناه من الحدث والفاعل والمفعول بخلاف الموصول والصلة
بالنسبة الى متعدد وهو افراده من زيد وعمرو وبكر فان التركيب فيه ليس باعتبار
تعدد زيد وعمرو لان زيدا ليس بازاء لفظ الذي مثلا وعمرا بازاء في الدار بل
كل منهما يفهم من المجموع من حيث المجموع فلا تعدد فيه باعتبار تعدد المعاني التي عام

بالنسبة الى ما عدم يبقى بعض الالفاظ بالنسبة الى اخر ومعانيها التى لا تتعدد فى اللفظ
بل تقدم اخر المعانى كمشترك واسماء الاعداد بالنسبة الى الاحاد بل لفظ زيد بالنسبة
بالنسبة الى اخر ومسمّاه فهى بنفسها خارج بهذا القيد ولا حاجة فى ذلك بل هو داخل
فى الايراد الذى اورده شارح الشرح بعد هذا الكلام وقوله لقائل ان يقول لو دفع
ان المراد بالمدلول المطابقى يخرج المركب باسرها بالنسبة الى الاجزاء ولا يخرج المثنى
واخواتها لان افرادها مدلولات مطابقية لها كما فصل الشيرازى ثم يرد عليه
ارادة الدلالة المطابقية لا حاجة الى هذا القيد خصوصا مع قيد من جهة واحدة
وهذا وارد على جميع المقادير ثم انه لا يخفى انه لا يمكن بهذا دفع النقض بالمثنى والجمع
المعهود لانهما لا دلالة لهما على كل واحد من اجزائها لا بالمطابقة بل بالتضمن ويمكن
ان يكون جواب الكل منهما على هذا المنوال فانظر وعن الثالث بان المثنى الخ اقول
ظاهر هذا الكلام كما قال شارح الشرح فاسد فانه لينعقد بان الفهم المحقق من هذا
باعتبار النقض بالمثنى بالنسبة الى افراده من المثنيات فاجاب بانه مستغرقا لها بل
يتناولها تناول احتمال ولا يحصل الاستغراق الا مع قرينة وهذا التوهم ظاهر البطلان
اذ لا شك ان عدم تناقض النقض بالمثنى باعتبار الوحدتين والمثنيين الذين
فى ضمنه لا باعتبار افراده من كل اثنين اذ لا حصر صريح بلفظ المثنى وليته لا يكون النقض
بالجمع المعهود والمنكر نقضا اصلا بل لا يكون الا تقييدا للدال فقط والاستغراق فى
الباب كثير وغاية ما توجيهه ان يقال ان الفهم ليفهم الاعتراض على النقض باعتبار الكل
لكن اجاب على طريقة ما اجاب سابقا النقض بالعشرة بالنسبة الى الاحاد على الحدة
السابق بان سابق لفظ العشرة ليس احادا بل العشرات والعشرة لا يتناولها تناول
استغراق مع انه لم يكن النقض باعتبار العشرات فراده هنا ان مدلول المثنى ليس
الوحدتين كما مضت بل المثنيات اى كل اثنين اثنين والمثنى لا يتناولها بهذا تناول استغراق
بل تناول احتمال وفى كون الوحدتين مدلولا يخصص المدلول بافراد المثنى بناء على ان
المراد من المدلول المطابقى ما يطلق عليه الدال لا مدلول التضمنى لكن لغاية ظهور
المدلول

ذلك عند اهل الفن فى ظهور لم يصرح فى الجواب الاول من هذا الكلام اى فى كون
الوحدتين مدلولا مطابقيا كفى بالثانى والمزيد لما ذكرناه انه ذكر فى الجواب الثانى
بهذا النقض ان المثنى لا يصلح لما فوق الاثنين وهذا ظاهر فى انه جعل اول العشرين
على النقض باعتبار الوحدتين لا باعتبار افراد المثنى فانه باعتبار الافراد يصلح لما
فوق الاثنين وايضا التزام الغفال للعموم فى المجموع بالنسبة الى الاحاد لا بالنسبة الى
كل مجموع ثم ان صحيح لما فوق الاثنين اول ضعيف هذا مدلول على الاثنين كان خاصا
من العام فيكون ذكر الاثنين لغوا محضا لا يخفى انه يتم ما يدل على الكثير بالحصر لا ذكر
الاجهرى والاثنين هما ان ما ذكرناه من ما ذكر المحشى الشيرازى سابقا فانه تعالى لاحاجة
الى ذكر الاثنين عند من يكتفى فى العام بشموله لها فقط باعتبار انه لا يوجد عام
اعضر فرد من اثنين وما اوردناه انما هو على من قال انه لا يكتفى بشمول المثنيين لا باعتبار
عدم تحققه بل باعتبار انه لا يكتفى لابى قوله فلا حاجة الى ما ذكر ثم وعن الرابع لم
ما ذكرناه اول الجواب الثانى فى المثنى لا يتم ههنا الجواب بتقييد السيدين بقولهما
ضعاعا كسوا كان صحيحا او لا لان الجمع يصلح لما فوق الاثنين الا ان يحمل قولهما ضعاعا
على انه لا يتحقق الضعف على حد من مراتب يكون اقلها ما يدل على الاثنين ضعاعا بالحرى
كما نقل البهجى عن امام الارزى ولا يخفى بعد هذا الاعتماد عن لفظ ضعاعا على ما ذهب
الاجهرى من كونه معطوفا على الاثنين متناول فلا صحة على واحد واحد انه
عشرة اقول هذا شعر بانه حمل المشترك مع قرينة على احد معنييه وذلك الحمل
حتى يفهم منه انه لا بد ان يكون كل من المسميات مصداقا وفردا للدال على ما يرجع العشرة بالنسبة
الى الجماعة كما ذكر فلا يكفى وجود مطلق المشترك فى المسميات يكون الدال باعتباره مع انه
لفظ المشترك وبنفسه المثنى مدلول على الملائمة لا يخرج مثل العشرة لان دلالة المثنى على الاحاد
امضا باعتبار المشترك مشترك فيه وهو كون كل منها جزء المعنى ما الا ان هذا المشترك
ليس فى نفس الامر الدال فلا بد من حمله عليه كما فعل الكل ولا يدا خراج العشرة بهذا ما قال المصنف
فتنبه هذا العبد كذا لا بد فى عبارة شارح الشرح حيث قال اى المراد المسميات التى يصدق

على كل شيء فيما ذكر لانا لا نسلم ان المشترك من حيث ذلك على نفس الدال حتى يفيد تقييد كل
منهما به تصريح المتن بغاية هذا القيد لا يمكن مع اتيانه على نفس الدلالة استفادة
اخراج المشترك اللفظي منه اول استغناء في جميع صوره عنه من حيث ذلك لانه ليس دالا
على المسميات التي معه باعتبار اما اشتركت فيه ح يكون اخراج العشرة وما معها
بالنسبة الى احادها باضافة المسميات الى الدال اي ما دل على مسمياتها لا حتى ان احاد
العشرة غير مسمى بالعشرة ح سياتي انه لا فساد في ارادة هذه الاضافة الا تصريح
المتن بغاية القيد المذكور مع قيد خصوصها المعهودين تال شارح الشرح بذلك
بالجمع المضاف نحو مثل ملء البلد ناسا ليقيم مع قيد التخصيص واجاب بانا لا نسلم ان الجمع المضاف
مسمياته مشتركة فيه معانيها واطلاقه عليها باعتبار هذا الاشتراك الا على سبيل الجمع المعهود
فان المراد بها احضر من المتخصصات كالاعلام الشخصية لا المسميات التخمينية في كونها
معانيها باعتبار كونها مشتركة في كونها كذا اول يكون المناقشة بان الدلالة هنا ليس
باعتبار امر اشتركت فيه اما كالاعلام الشخصية على ما قال في نظير المعهود فيخرج بقيد
المذكور ولا دخل بقيد معانيها في هذا وبكون امر بالتامل لهذا قيل في المقام
كلام وهو ان اريد بالمسميات مسمياتها بالتكبير دخل جميع المنكرات باعتبار الدلالة على
الاحاد مرتبة وان اريد مسمياتها دون لخرج مثل الرجال بالنظر الى الاحاد وكان
قيد باعتبار امر اشتركت فيه في الحد لغوا اذ احاد العشرة ليست مسميات العشرة حتى
يكون داخلا في مسميات العشرة فيخرج بالقيد المذكور ورد هذا الاعتراض الفاضل
الاجهوري نقلا عن الخ اه ولا يخفى عنه باعتبار التعميم في المسميات باعتبار الاجزاء والافراد
فكانه اختار الشق الثاني حقيقة والتزم دخول جميع المنكرات من حيث الدلالة على
المسميات لكن يخرج بقيد باعتبار امر اشتركت فيه كان دلالتها على الجمل لها ليست باعتبار
اشتراكها فيها وصدقها عليها بل انما يصدقها على جزئياتها اي الجمع باعتبار اشتراكها فيها
وليس صدقها عليها اضربة اول لا يخفى انه يخرج حينئذ امثال الرجال والمسلمين بالنسبة
الى الاحاد كما يلزم حتى وجعلوا قيد بالمسميات لافادة تفاوت تصحيح الحد بحيث لا يخرج

مثل الرجال

مثل الرجال على انه يرد عليه ما يرد عليه على المحشي الشيرازي كما سنذكر واجاب المحشي
الشيرازي باختيار الشق الثاني صريحا وهم المسمى بالنسبة الى المطابقي والتضمني
حتى لا يخرج العشرة بهذا القيد الذي لا يعبر القيد الذي لا بعد لغوا والتزم دخول الجموع
المنكرات باعتبار هذا القيد واخرجها باعتبار اما اشتركت فيه لانها لا تعد لكن
دفع خروج مثل الرجال بان الالف واللام يبطل محض الجمعية فيصدق على الاحاد
رجال فانه يطلق على الجمعية فلا يشترك بين احاده قول لا يخفى ان المسمى لا يطلق على المدلول
التضمني حقيقة وانما يقيم المدلول الى المطابقي والتضمني وغيره واما المسمى فلا يطلق
الا على المطابقي وهذا ظاهر ولا يجوز استعمال اللفظ في الحدود على انه لا حاجة له الى هذا
التعميم اذ بعد ما ارتكب من بطلان الحقيقة بالتعريف ونقلها في المنكر يخرج جميع
النكرات بقيد اشتركت فيه ويدخل مثل الرجال مع كونه مسمى منكرا في الحد حتى
لا يلزم حتى خروج العشرة وما فوقها بقيد الذي بعد لغوا هذا الحدي وجعلوا تصحيح الحد
لا يخفى الا انه فيه الخراجات التي ذكره المحشي نعم من ادخل مثل الرجال بالنسبة الى
الاحاد في الحد نظرا جميعه باعتبار ان المراد عم من مسميات ذلك اللفظ او ما
صدق عليه كما فعل شارح الشرح وقال بنقل هذا التاويل في امر اشتركت فيه لئلا يلزم اضافة
المسميات الى ما دل ليبقى الاستغراق ويخرج جميع المنكر لعدم استغراقه وان
شارك مثل الرجال في هذا التاويل وهذا خلاصة ما قال شارح الشرح في حواشيه
هذا الايراد وهذا وجه تصحيح الحد لكن يرد عليه ح عدم الاحتياج الى اعتبار
اشتركت فيه فتوجيهه بما ذكر يكون لا يصلح والبيان اول قد عرفت انه يكون ليخرج
كونه لا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه الا ان كونه لا يصلح وكذا ما ذكرنا
خلاف ما صرح به المعرفي فائدته تصدق حقيقة كما في الالفاظ يعني انه موضوع
لمعنى كلي مشترك بين المعنى العارض للالفاظ العارض للمعاني وهو نحو امر
لمتعدد فكما يصدق على الالفاظ باعتبار حصول هذا المعنى الكلي فيه فكذا في المعاني
كما يظهر من الدليل لانه حقيقة في عموم المعاني ليتم دليل في الاشتراك اللفظي فتدبر

تلاحم في الالفاظ باعتبار شمول المعان متعددة بحسب الوضع اى شمول اللفظ الافراد
مفهوم اللفظ بحسب وضع اللفظ لهذا المفهوم فالمراد بالمعاني المتعددة ههنا افراد
مفهوم اللفظ المجيب اعتراض المحشي الشيرازي على شارح الشرح حيث اورد في هذا
البيان بان شمول لفظ المشترك بالنسبة الى معانيه خارج عن العموم الاصطلاحي
وغفل عن ان هذا البيان بعينه لمذكور في الشرح والمراد منه كما ذكره هو ايضا من
التحقيق ههنا ان ههنا بحثين احدهما ان المراد بالشمول ههنا تحقق العام في هذا
سواء كان تحققه في المكان او الحال في المحل او الكلي في الفرد والحاصل انه لابد
من التامل التحقيقي لاسرار التعليقات وهذا ينبغي على ما سيذكر اخيرا من كون النزاع مبنيا
على اثبات الوجود الذهني ونفيه كما سنبينه وان المحشين غفلوا عنه
ولذا لم يتنبه المنطقيون العام لا يمتنع اه المحشي الشيرازي بعد ما نقل عن كتاب
الاشتراق هذا الاصطلاح لدفع اعتراض شارح الشرح قال واما الكلي الاضافي فاطلاق
العام عليه شايع متعارف اقول كلام شارح الشرح فان العام في المنطق لم يفسر بما
المذكور بل انما فسر الكلي الحقيقي به واطلاق العام على الكلي الاضافي والكلي الاضافي
عليه لا ينفع في هذا لان هذا التفسير انما هو الكلي الحقيقي لا الاضافي وعرض شارح
الشرح حيث قال انهم ذلك الكلي لا العام هو الكلي الحقيقي اما توهم ان الشمول يفهم
من تفسير الكلي الاضافي بكلام اخر عبر عنها في الكتاب وكلام شارح الشرح عليه ثم قال
المحشي الشيرازي والمذكور نعم يريد ان العموم سواء كان بمعنى الكلي الاضافي او الحقيقي ليس
بالمعنى المعروف المقصود ههنا وهو الاستغراقي وهو ظاهر في نقل كلام المنطقيين تسامح
اقول لا نسلم ان المعنى المعروف المقصود ههنا هو الاستغراقي بل الاستغراقي انما يعتبر في المعنى
والمعروف ههنا اعم منه كما سيجيء ان المعروف ههنا هو المعنى اللغوي والعجب انه دفع
اعتراض الاهيري كما سيجيء بما ذكرنا واعترض هو بمثل اعتراضه سواء كان هناك
امر واحد او امور يكفي في العموم اللغوي شمول امر واحد سواء كان واحدا
حقيقيا او لا ويجتمع الوجوه بين الذين ذكرهما المحشي الشيرازي كما الاولى ذكرا اجنب

باللغة كما لا يخفى وعلى التقادير يظهر هذا ان المعرف ههنا هو العام الاصطلاحي من
حيث انه لا يعتبر فيه الوحدة ولا الصدق على المتعدد المذكور اذ المطر يصدق
على البلاد واذا لم يعتبر الصدق كون المتعدد افرادا للعام لا يعتبر الاستغراق فيه
لا يتصور الا بالنسبة الى الافراد واما بالقياس الى غيرها فباعتبار المعتبر بالنسبة
الى اولى اعتبر كم المطر البلاد والعراق والقرية الفلانية او عزة للعموم هذا معتبر
في العام المنطقي ايضا اي الكلي الاضافي كما ذكر المحشي كان عمومه مقيسا الى ما اضيف
اليه فلا حاجة الى الاستغراق بالنسبة الى افراده حتى يكون مناسبا للعام المذكور
ههنا تم ثابت في الصوت كما يجيء ان الصوت ليقة كالمطر واسئلته ليس مرادا
مشتركا بين متعددة ولو كان بدله المعنى الواحد لم يرد ذلك كما يوجد عم الهلال وان كان
يكون دفع جميع الاسئلة المذكورة باظهر مما ورد الاشتراك اسم كلي لا عين سابقه
وهو مبني على الوجود الذهني كما ذكر انتم فان المراد بعم الهلال غمت رؤيته وامثال
هذا واعلم ايها المنصف ان التحقيق ان النزاع ليس في مجرد اطلاق اللفظ بازاء
امر معنوي وهو ان تعلق شيء واحد بمتعدد اي تحققه في امور متعددة
هل يتصور ام لا بل هذا هو المراد من قولهم ان العموم هل يتعين في المعاني خارجية
ام تقال وذلك لان المعاني لا تتصور في الاعيان الخارجية لان الاعيان الخارجية تشخصها
وتعينها لا يتصور بتحقق واحد منها في امكنة متعددة وكذا وقوع متعددة ولا
في ازمنة متعددة فمن نفى الوجود الذهني لزم نفي العموم في المعاني مطلقا ومن
اثبته فقد اثبته في المفهومات الكلية فراد ما يتعلق بها التحقق في الامور المتعددة
كما مر به سابقا واما ما قال شارح الشرح من ان مراده بالتعلق الحلول وكذا
ما قال الفاضل الاميري من ان المراد به الصدق والحمل وتبعه المحشي الشيرازي في
تخصيص فحوى كلام المتن بالاجتهاد مع انه يرد على التقديرين عليه بحث ظاهر وهو انه
انما يستقيم لو ان يراد بالتعلق هذا سلمنا ان يراد بما هو اعم من ذلك فلا اختصاص بالوجود
الذهني وكيف يكون النزاع مختصا بالشمول الصدقي والاستغراق الذي ذكرنا

ذكر شارح الشرح تمامه العموم اى باعتبار لفظ الناس الذى هو اسم الجنس المعرف قوله
باللام ويمكن استفادة عموم عدم بعد القول من لفظ الشرط وهو اقرب من استفادتها ته
من الضمير الراجع الى الناس كما ذكر شارح الشرح والتحقيق ان الفحوى لا ينافى الظهور
اى بتجويز ان فهم العموم بسبب القرينة لا ينافى ظهوره انه ليس بسبب القرينة بل
باعتبار تبادر الفرد الحقيقى الذى هو العموم لان الاحتمالات الضعيفة لا ينافى الظهور
والظن لا يبقى فى قول ابى بكر الائمة من قريش ونحن نعلم بالانباء معلوم ان فهم
باعتبار قرينة المقام نافيا هذا التجويز من الاحتمالات الضعيفة التى لا ينافى الظهور
لانا نقول القرينة ههنا معلى تقدير الارادة ابى بكر العموم وفهم القوم ان ابا بكر اراد
العموم وليس الاستدلال من هذا الوجه بل من حيث انه لولا ان الصحابة فهموا
من هذا القول العموم مع قطع النظر عن قول ابى بكر ولاحتمال ان الصحابة فهموا
ذلك من قول ابى بكر بسبب القرينة من الاحتمالات الضعيفة والاصل عدمها
تدبر فوجب الوضع مادة اقول هذا ظاهر غير وارد على وضع النزاع على
ما قرر الشمس ان النزاع راجع الى الصيغ المخصوصة كما فى الامر اذ هذا الدليل على
تقدير تمامه انما يدل على انه لابد للعموم صيغة اما ان هذه الصيغة المخصوصة
فلا الا ان يقال بعد اثبات انه لابد للعموم من صيغة ان هذا الصيغ ليس موضوعا
اتفاقا فصفته هذا القائل بانه للخصوص بقى انها موضوعة حقيقة لبعض
ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين العدد اذ ظاهر انه لم يقل احد
من وضع لخصوص خصوص فحمل الخصوص المتقين اولى اقول لا يخفى ضعفه
اذ ما ذكر انما يدل على كون الخصوص متيقنا فى كونه حاصلا فى المراد واما
فى الجملة وهذا لا يقتضى الا اولوية فى كونه موضوعا اذ احد احتمالى كونه مرادا انه
مراد فى ضمن الاستغراق والحاصل ان هذا الدليل لو تم من غير نظر الى معارض
لدل على اولوية العمل بالخصوص المجتهد وان الاجتهاد انما فى الخصوص المتيقن او
من الاحتجاج بها على العموم لانه اذا قيل اكرم العلماء لكن استدلال المجتهد به على

كالطى بالنسبة الى البلاد وغيره لا يكون شمولا بطريق الصدق فظاهر على ما ذكرنا
يضعف هذا الايراد لان ما ذكر من الاستثناء فى وضع النزاع لا ينافى نفى منها
ان يراد به الشمول التحقيقى فلا ينافيه لكلام الشمس بحمله فى كلام القوم ومثال تعلق
الالفاظ المعانى او افراد معنى ما لها الذى شارح الشرح سندا لوكلام الشمس
لا ينفع على ما ذكر لان الشمس انما قال ان مرادهم بالعموم المنفى او المثبت فى الكلام
هذا واما العموم فى الالفاظ فليس باعتبار التحقق فى المتعدد خطا بل باعتبار
الدلالة على المتعدد بلا اختلاف ولهذا ذكر سابقا حين تشبيه شمول المعنى
لشمول اللفظ قيد بحسب الوضع فى شمول اللفظ وقيد التحقق بها فى شمول
المعنى فلا عجائب للاعتراض عليه لا بحسب وضع ان مرادهم من التعلق فى المعانى
الشمول التحقيقى بل ربما يكون مرادهم بالتعلق اعم من هذا بالاسند لهذا المنع وكيف
ضعف مثل هذا البحث ولا حاجة الى التكلف الذى ذكره المحشى الميرزا فى قوله
حاشية لئن تشبهم كلام الشمس فان حمل قول الشمس انما النزاع الى على ان النزاع الذى
كان قابلا لان يكون محلا بين العلماء هذا وان لم يقع ببعيد جدا انتهت لصيغة
وهى حقيقة فيه اى فى خاصة والمراد بقوله صيغة ما ذكر فى الامر اختصاص
الصيغة به لا اختصاصه بالصيغة او ضع لها اكثر الفحول كذا وجد بخط بعض
الرؤوس والنقود ان فى بعض النسخ او وضعت له وكذا فى نظائره ولا اعتبار عليه لكن
لا بد من ارجاع ضمير له الى واحد من العموم والخصوص لا الى الخصوص من العموم حتى
يتصور فى العبارات الآتية بعد العلم بالوضع التوقف فى كونها حقيقة فى العموم
واما على النسخة المشهورة فلا يكاد يصح الا ان تكلف باحد الوجوه التى ذكرها
المحشيون على تقدير ارجاع ضميرها الى الاخبار والامر والنهى كما فعله شارح الشرح
لا يلزم ان يفيد لصلاحية الوضع خصوص العموم حتى ينافى العلم بالوضع التوقف
فى كون الصيغة حقيقة فى العموم الا بحمله على ارجاع الضمير الى المقدر اى
الا لحوق فقرع كما لم يكن تواسانها وهذا اقرب من ارجاعه الى الا لحاق الا تقدكما

اكرام بعض العلماء واجب قطعا لانه لازم لكل من العموم والخصوص من الذين يحتمل
كونها موضوعا لهما موضوعا واحدا ولا يكفي الاستدلال على وجوب جميع اكرام جميع العلماء
اذ يحتمل كونه موضوعا للخصوص فلا يستلزم وجوبه الاستدلال على كون الخصوص
اولى في كونه موضوعا له روحه في ظل الواضع ولا في ظل المجتهد من حيث كونه
لهم موضوعا له ونعم ما قال صاحب الاحكام في بيان مختاره ان المختار هو عدم
الاحتياج بهذا الالفاظ في الخصوص من كونه مرادا من اللفظ يقينا سواء اريد به
الكل او البعض والوقف فيما ورد ذلك انتهى ومن هذا كونه متيقنا انما
ينفع للاحتجاج به لا لكونه موضوعا له فتدبر ذلك ما يختلف في الايجاب والاباحة
اقول لم يختلف في الايجاب ليتم اذ ربما كان الخصوص في الايجاب ليتم احوط
نحو افعل البصريين فان احتمال بخلاف الامر هو نفس احتمال ان يكون تبيانا نفس
حرمته حتى ينتزع منه جزء الحل في المامور به نعم العموم في الايجاب احوط اذا لم يكن في
مفسدة ومن هنا ظهر سقوط ما قال المحقق الشيرازي ان في العموم المكان في
الايجاب والتحريم كلاهما احوط لمكان اولى واكثر فقوله الثاني كان ردا على الجواب
الثاني كما هو الظاهر ليتم ذلك لانك عرفت انه ليس الحمل على العموم في الايجاب والتحريم
مطلقا احوط فلا يكون اولى واكثر تدبر والظاهر ان المراد بالالفاظ والمراد ههنا لفظ
الصيغة كما صرح صاحب الحدود والحق المقصود او العام كما صرح شارح الشرح بكون
للاغلب وهو الخصوص ههنا حقيقة وفي الاول وهو العموم ههنا مجازا تقليلا
للمجاز كما هو خلاف الاصل قال شارح الشرح وفي هذا اشارة الى ان هذا الكلام
وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم اذ لو حمل على ظاهره كان العام
معدوما ولا معنى له وهذا ابدا دفع الاشكال على التقديرين اللذين ذكرهما
لا يقال كما ان ادعى المستدل ان ظاهر هذا الكلام كون كل عام مخصصا يكون
مراد ما من المستدل بوقوع صيغة ظاهرة في العموم حقيقة فيه وليتفهم انه
هو ايضا مخصص فكيف يحصل منه المبالغة في كثرة المخصصات لانا نقول المقصود

منه بحكم نفسه كون بعض العامات مخصصا لكن في تغيير حكم البعض هذه العبارة
في مبالغة في كثرة هذا البعض وفيه تامل اذ لو لم يكن هذه العبارات ظاهرة في
العموم لم يحصل بها المبالغة وهذا خلاف المقابلين اللهم الا ان يقال هذا الا
طلب يبقى الا لزام المقابلين وبالعموم فقط ثم قال شارح الشرح ويحتمل ان يقول المقصود
من البعض الذي هو بعض هذا العام فلا يكذب ولا بعض من افادة المرام كما
الحكم ههنا تخصيص فاخراج البعض منه يكون ابقاء للعموم بهذا المعنى اما الثاني فقول
هذا جواب عن البينة بعد تسليم ارادة الظهور هذا الكلام ومراده الحكم ههنا
اثبات حجية هذه القضية اعني كل عام من مخصص لموضوعه فاخراج بعض افراد الموضوع
وهو نفس هذه القضية من هذا الحكم اي كونه مخصصا يكون ابقاء لعموم هذا
البعض وهو نفس هذه القضية لا بهذا المعنى من هذه القضية مع كونه مخصصا ام
لئلا يلزم كذب ظاهر بل يكون عدلا باعتبار انه يلزم من تخصيصه تعميم فلا يكون قادحا
عن افادة المرام اقول لا يخفى ما يلزم من وجود احد النقيضين عين وجود
نقيضه اخر فلا يكاد يصح هذا الكلام مع بقائه على ظاهره مع ما علم من اصل
ان يتم انه مخصص بمثل ان الله بكل شيء عليم فلا يكذب ويكون حجة في الباقي
فلا ينتقض من افادة المرام قوله كالغائط والمراد ان الغائط حقيقة في الارض
المطمئنة مع انه قليل الاستعمال فيه ومجاز في بول الانسان مع كثرة استعماله فيه
والمراد حقيقة في الوعاء الذي يوضع فيه الطعام مع انه قليل الاستعمال فيه مجاز
في البعير الذي يحمل عليه مع انه كثير الاستعمال فيه وما ذاك الا لدليل حمل على كونها
حقيقة في الاول فلتقل ما نحن فيه من هذا القبيل وقد تقدم مثله في مسئلة
تعارض فيها القول لا يخفى عدم ملاءمة قوله مثله للحق الثاني مسئلة تعارض فيها ما ذكره
لا لبس مثله بل عينه بل اولى ما ذكر الشارح العلامة من تقدم مثله في اوايل مبحث
الامر في مسئلة كون صيغته حقيقة في القول الوجوب فتدبر ولولا ان صيغته للعموم
في بعض النسخ صحيحا على ما نقل صاحب الحدود والنقود على تقدير تثنية الضمير

فليجع

الى الامر والنهى والمراد بصيغها صيغ العموم الواردة فى الامر والنواهى مثل الناس فى
قوله تع يا ايها الناس اتقوا ربكم والذين فى قوله يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم الاية كما يشعر به قولنا الفقه هو العلم بالحلال بالحلال الامر والنهى للعموم فان مرادها
راجع الى الصيغ المعهودة وليس المراد من صيغها نفس صيغة الامر والنهى كما توهم المحقق
واعترض بانه لا يعد من صيغ العموم وانما يكون منها عند المحققين ثم تكلف وخصص بعض الامر
والنواهى وعلى تقدير تأنيث الضمير فهو راجع الى العموم باعتبار رجعية او اراد بكلام مثل والمراد
صيغ العموم الواردة فى الامر والنهى ماض ورد فى حق جميع الامة اى جميع الامة خطابا
فجاز ان يكلف فى المعنى فتأمل قوله واما ما كان فى بعض منها فليبان الخ ورود الاخبار فى حق
جميع الامة وتفصيله والمراد بالبيانات عموم الالفاظ الى ورد فى ذلك الاخبار مثل يا ايها
الناس يا ايها الذين امنوا لكان الواقع كذا وتقرير الدليل بمثل ما ذكرنا فى الامر والنهى
من انه لو لم يكن الناس مثلا فى هذا الخبر بها لما كان التكليف بمعرفة ما اراد بكل الخطاب
عاما والاعتراض بانه ربما يفهم عرضى من خارج يرد على اصل الدليل لا يفيد مستفاد ان قول
المحقق الشيرازى منه نكان رجلا ليس للعموم بعض ان نسبته جمال الى الجميع كنسبة
رجل الى الآحاد بعينه فكما انها ليست نسبة استغراقية نكذا هيهنا فالاولى هو ان يقال
عليه علة خاصة لا يستلزم نفى المعلول منه فاذا حملناه على الجمع حملناه على
جميع حقايقه هذا المذهب هو المنسوب الى ابى على الجبائى ويمكن حمل ما ذهب اليه
وجوح الاول ما حمل عليه المحقق الشيرازى ان ابى النكرة يحمل عند الاطلاق على الاستغراق
لا يعنى انه يحكم بانه من صيغ للاستغراق حقيقة فقط حتى يكون مجازا فى ابى المراد
بل بمعنى ان الاولى الحكم بان مراد المستعمل الاستغراق وان كان المعنى الحقيقى اعم
منه او كان مستعملا هو حيث ليس مجازا كما هو ظاهر قوله فقد حملناه على جميع حقايقه
حيث ادعى ان جميع المراتب حقايق الصيغة وح يكون حاصل الدليل ان رجلا
ثبت اطلاقه حقيقة على كل مرتبة من المراتب ومن جملتها المرتبة المستغرقة المشتملة
لجميع المراتب فالحمل على ان مراد المستعمل بينها من حمل الحقايق هو هذه المرتبة المشتملة

على جميع المراتب والحق ان لا يجوز انه يمكن الجواب بمنع كون اشتمال هذه المرتبة على تمام المراتب
مقتضيا الاولوية كونها مخصوصة بمراد المستعمل وان كانت هذه المراتب حقايق
اللفظ فان تعاوت الحقايق فى نفسها باعتبار وغيره لا يوجب اولوية الكل كما
شئ منها بخصوصه مراد المستعمل اذ كثيرا ما يكون غير الشامل مراده مقصودا
بالافادة الى المخاطب نعم لو يتأتى العمل بالشامل احوط له وجه كما سنذكره ولا يخفى انه يمكن حمل
فى هذا الجواب لنفى كون هذه المراتب حقايق للفظ ودعوى ان الحقيقة هو القدر
المشترك اذ على التقديرين يمكن منع اولوية كونه مرادا فتصحيح كون هذه المراتب
حقايق اللفظ ودعوى ان الحقيقة هو المشترك اذ على التقديرين يمكن منع اولوية
كونه مرادا فتصحيح كون هذه المراتب حقايق كما ذكر شارح الشرح على هذا الجواب
لا ينفع المستدل فى اثبات كون الاستغراق مرادا واما الجواب المذكور فى الشرح
من منع كون الصيغة حقيقة فى كل من المراتب حتى يكون تلك المرتبة الشاملة لكل
من الحقايق للصيغة ويحتمل ارادة المستعمل لها بالاعتبار المذكور فى الجواب الثانى
مراد اولى وهذا مع قطع النظر عن المنع الذى ذكرناه فى الجواب الاول او بعد تسليم
ما ذكرناه منع للمقدمة الثانية من الدليل حتى له كان اولى وجوب الشئ منع المقدمة
الاولى من الدليل مع الاعتراض عما ورد على المقدمة الثانية ولا يخفى ان تصحيح شارح
الشرح لكون هذه المراتب حقايق اللفظ يدفع هذا المنع ويسقط جواب الشق الثانى ان بقى
المنع الذى ذكرناه وبهذا يظهر مناقشة ما قاله المحقق الشيرازى ان جواب الشق
لم يدفع ما ذكره شارح الشرح بناء على حمل جواب الشق على ما ذكرنا من الجواب وذلك
لانه لو حمل على ما ذكرنا لكان منع كون هذا حقيقة فى كل مرتبة مع عدم صحته لغة بعضا
فتدبر والثالث ان يحمل مذهب ابى على ان رجلا موضوع للاستغراق حقيقة
بحيث لو اطلق على البعض كان مجازا كما يفهم من جواب شارح الشرح عن اعتراض بعض
الشراح على المتن ولا يخفى ضعف الدليل ح ضعف الدليل بل دعوى المستدل كون
هذه المراتب حقايق اللفظ مناف لهذا الدعوى سواء حمل الحقايق على افراد المعنى

الغير دون سائر ضمائر الجمع من الغايب والمخاطب فاهما حملا في موضع الرفع ولذلك
ذكر في ادلة الخصم ضميرهم في نامعكم مستقبلون ولا في نحن سمعت تلو بكا فانه صحيح
في الجملة اتفاقا اما عند من قال انها حقيقة في الاثنين فظاهر واما عند سائر اهل المذاهب
حتى عند من قال بعدم الصحة وعلله في سائر المواضع فصحيح ههنا على سبيل الجاز اما
باعتبار انه قد يطلق اسم القلوب على القلب الواحد مجازا من حيث ترده الجهات
مختلفة ولذا قيل لمن قال قلبه الى جهتين انه ذو قلبين واما باعتبار ما قيل ان الجمع
في الاصافة الى التثنية ترك التثنية واعمال المجاز حذرا من اشتباه الجمع التحقيقي
كذا في الاحكام فحق وجه عز موضع الرفع باعتبار علم وقوع المذاهب الاولى فيه
واخرجه عن موضع الرفع كما نقل الشمني مذكور في المنتهى والكافي سائر كتب الاصول
مذكور في تحته ادلة من قال بانه بمعنى حقيقة واجابوا عنه بما ذكرنا وهذا استناد
الشمني قوله وكذا في المنتهى فتقدير الكلام الباقي الجار اه فيه فوايد الاولى بيان
معطوف عليه لفظ الصحة في المتن لخروج الشارح فيه الثاني ان جزء الاولى من المدعى
كونه مجازا في الاثنين اي غير حقيقة فيه لا كونه حقيقة في الزايد كما توهمه الشارح العلامة
من لفظ وهو دليل الحقيقة فانه لا خلاف في الزايد ولا يصلح لما الدليل فالحق
حمل قوله وهو دليل الحقيقة على انه هو دليل الحقيقة في الزايد دونه كما اشار اليه
الثالث ان قوله استدلال ابن عباس اه ليس معطوفا على قوله فان كان حتى يكون
مخصوصا بالجزء الثاني معدودا من المدعى اي الصحة فقط كما توهم البعض بل معطوف
على ما تحته لئلا يكون دليلا على كلا جزئي المدعى ولنا استدلال ابن عباس الخ
والمراد سابقا اولا الاخوين اتفاقا فاذا ثبت بهذا ان حكم الاخوين بل امانيهم وكان
لحكم الاخوة ههنا الكل لا تم كما توهم من الاية حتى يكون اطلاقا للاخوة على الاخوين
بل امانيهم من السنة او الاجماع ولا يتوهم انه يجوز ان يكون مخالفا للاية لانه لا يأتي
منطوق الاية ذلك بل معناه كثيرا ما ترك المعنوم للدليل خارجي ولا يستند
الجاز ولا يخفى انه يجاب بهذا استدلال الامة ليفيد هذه الاية على الصحة وجوا

ليه شئ على ان الاية دال على الاخوين بل على ان العمل عليه اما معكم مستقبلون الاستدلال
به باعتبار لفظكم لا باعتبار انا فانه خارج عن موضع الرفع كما عرفت ولا باعتبار مستقبلون
لانه ضرورة تطابق الخبر المبتدا وشرعي وهو اسقاط الجماعة وحصل من صيلتها اجماع
اي اثنين ومراده فضيلة سلوك الجماعة وقد حل انه العلامة على ان المراد الجماعة التي
يجوز معه السفر ما دون ثلثة اميال في جماعة اي اذا حصل الاثنين حصل الجماعة
المشروطة في جواز السفر وفيه بعد اي في هذا الجواب بعيد وقد وجد اما ما
شارح الشرح بانه لو كانت مخالفة الصوم تمام اعن الصحة في المثالين المذكورين في الدليل
في الدليل لوجب صحة الامثلة الثلث المذكورة ههنا وعلم الصحة في صحة بعضها
دون بعض لعدم حصول مخالفة الصوم بينها الا بها لا صوم الموصوف بها طهارة الثالث
بعد لانهم يجوزون بعض المثال الاول دون الاخرين واما ما ذكره صاحب الرد و
النقود من انه لو كان مخالفة الصوم تمام اعن الصحة في المثالين يوجب عدم صحة هذه
الامثلة الثلث كلها لاستوائها في عدم استكمال الموصوف بالصفة لان الموصوف في
الكل معدوم ذات لا شق ولا مجموع لا يخفى ضعفه اذ الموصوف ليس كل واحد حتى يكون
معدوما غير مستكمل للصفة بل الموصوف المجموع شئ والثالث يكمل للصفة واما ما ذكره الفاضل
الاخير من انه انما ثبت لكون المطابقة المعنوية شرطا لا الصورية لدوران الصحة
معها وجودا وعدما كما في المثال الاول من هذه الثلثة والاخيرين منه ولا يخفى ضعفه
الجمع بوجوه مستدعية وعدم ملايمة المثال الثاني من الامثلة الثلثة للمتحن فيه على
التوجيهات اذ من قال بصحة استعمال الجمع في الاثنين اما قائل بها في اربعة الجمع لاقل
المقدرات المجتمعة بالواو ولا صحة استعمال صيغة التثنية في الجمع فلا يكون الزام
بهذا المثال وكلمة ما نقل من ان الشئ يرد عليه صحيح ولهذا لا يرد في بعض النسخ
شئ العام المخصص واريد به الباقي اي بالعام مع المخصص في الجزء الباقي اعم
من ان يكون اريد به نفس الباقي او اريد به مجموع الكلام الباقي وعلى الاخير قول من
قال بانه مستعمل حقيقة في معناه الاصلي اي الاستغراق وتخصيص الحكم بالباقي

يفهم من امر اخر من محل النزاع وكذا المراد من قوله ام حقيقة ليس انه حقيقة في الباقي
بل المراد انه مستعمل في معناه الحقيقي اعم من ان يكون هو المعنى الاصلي الاستغراقي
ومعنى اخر هو الباقي او غيره والحاصل انه ليس مستعملا مجازا في الباقي وهذا وان كان
خلاف ظاهر الكلام فيه لكن لا بد من الحمل عليه ليشمل المذاهب كما ستعرف وعلى ما
ذكرناه فتوضيح محل النزاع ان يق ان خصص العام وصار الحكم مختصا ببعض افراده الباقي
بعد التخصيص فهل نفس لفظ العام او مجموع هذا الكلام مستعمل في معنى حقيقي ام
مجازي فاختار ان نفس لفظ العام مستعمل في معنى مجازي هو باقي افراده الذي
هو المراد بعد التخصيص وهذا هو مختار المص وقال بعض الاصوليين انه هو مستعمل
في المعنى الحقيقي فيشعر كلام البعض على انه هو المعنى الاستغراقي الاصلي كما يظهر
من اعتراض الشارح على دليل المص وقد يشعر بعض العبارات والادلة على ان هذا المعنى
المعنى الحقيقي هو الباقي المراد بعد التخصيص فيكون نفس لفظ العام مستعملا في
الباقي ومع حقيقة والظ ان هذا مختار الحنابلة وان كان لا يخ من بعد وهو
الذي ينتقض دليل المص على ابطاله كما ستعرف ومذهب ابي الحسين ان المجموع المركب
من لفظ العام والمخصص حقيقة في الباقي ونفس العام ليس مجازا ولا حقيقة
الجمهور على انه مجاز اي نفس العام المخصص مجاز في الباقي ونفس العام
ليس مجازا ولا حقيقة كما عرفت والظ ان العام المستثنى منه خارج عن هذا الحكم
بزعم المص بناء على ما سياتي في اخر بحث الاستثناء انه مستعمل حقيقة كما كان
في العموم وانما كان الاسناد الى الباقي ويشعر به ايضا عبارة الشارح في جواب استدلال
ابي الحسين والقاضيين فهو بالحقيقة ليس من العام المخصص عنده وقال
ابو بكر الرازي ان كان الباقي اه الظ انه قال بان لفظ العام ح مستعمل في الباقي
ومع حقيقة ان كان الباقي غير منحصر وسيظهر لك عند نقل دليل كل مذهب مراد
صاحب المذهب من كونه حقيقة وانه في اي معنى حقيقة فانظر فلان الغرض
وقع في مثله اي فيما مثل الباقي المذكور باطلا فيه اذ الغرض وقع في عام وضع للعموم

خاصة

خاصة فقط فلا يتصور فيه الاشتراك لا لفظا ولا معنى وبهذا ظهر سقوط ما اورده
المحشي الشيرازي بقوله لا يق راسا ولا حاجة الى ما تكلف في الجواب عنه وقد اشار
بما ذكرنا شارح الشرح والعجب غفلة المحشي عنه على ان في قوله الكلام فيما استعمل
لفظ العام فيما بقي بخصوصه مناقشة ظاهرة وهي انه كيف يكون الكلام في ذلك
ولو كان كذلك لخرج قول من قال بان لفظ العام مستعمل ح في الاستغراق عن محل
النزاع وكان مراده ما ذكرنا في تحرير محل النزاع وتسامح ههنا في العبارة فتدبر
تدبر ارادة الاستغراق باقية اقول لا يخفى ان الدليلين المذكورين في صورة الخلف
والملازمة الخلفية غير مذكورة في الكلام وهي انه لو لم يكن مجازا في الباقي لكان
لكان حقيقة فيه والمذكور وهو قوله لو كان حقيقة في الباقي لكان مشتركا بيان
بطلان النقيض بزعمه وهو كونه حقيقة في الباقي بقياس استثنائي اخر واعتراض
منع الملازمة الخلفية التي لم يذكر بانا لا نم انه لو لم يكن مستعملا مجازا في الباقي لكان
مستعملا حقيقة فيه وهذا انما يلزم لو كان العام ح مستعملا في الباقي وليس كذلك بل
هو مستعمل في معناه الاصلي وهو الاستغراق وبالمخصص يخرج البعض فيقع
الاسناد الى الباقي والحكم عليه ولا ينافي الاخراج دخول المخرج بل يقتضي دخوله وهذا كما
يق زيد يده كذا فليس المراد بزيد الا الشخص الكامل والضمير راجع اليه وهل يمكن ان يتوهم
ان المراد بزيد يده فكذا ههنا وليس هذا الاعتراض على المقدمة المذكورة في العبارة و
هي انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما بل لا يتوجه اليه المنع اصلا
فظهر ان ما ذكره الفاضل الابهري وتبعه المحشي الشيرازي في توجيه الاعتراض
الاول ان ثبوت الملازمة في قوله ولو كان حقيقة في الباقي لكان مشتركا فرع كون
العام مستعملا في الخصوص غير موجه بل هذه الملازمة حقة في نفسها غير متفرعة
على الاستعمال المذكور وانما المتفرع عليه الملازمة الخلفية التي لم يذكر كما عرفت فتدبر
وبما حررنا ظهر ان الجواب الاول ايضا جواب عن الدليلين كالجواب الثاني وظهر فساد
ما قال شارح الشرح ان ما يق جواب عن الدليل الاول بوجهين وعن الثاني بوجه واحد

سواء عمهم الطول او خص بعضهم فرضه من ذلك ان الحكم على الطوائف من كل
بني تميم سواء كان الطول في نفس الامر مستغرقا لبني تميم فلا تكون مخصصة او لم يكن
منهم بل يكون مخصصة فلا يتوهم ان ارادة العموم فيما يتضمن فيما اذا عمهم الطول ولم تكن
الصفة مخصصة وما اذا لم يعمهم بعضهم وكانت مخصصة لا يكون المراد من بني تميم كلام
فان المحكوم عليه في فصل الامر كما يلزم ان يكون عين العنوان فالمحكوم عليه هو الطوائف
سواء كان في نفس الامر عين العنوان الذي كل بني تميم او بعض منهم وعلى التقدير
لا يكون المراد من لفظ بني تميم الا كلهم فان قولنا بعض الحيوان انسان ليس المراد من لفظ
الحيوان البعض وان كان المحكوم عليه هو البعض ومرجع الشك بان سابقا بان ارادة
الاستغراق باقية بعد كون الصفة مخصصة غير عامة لبقاء كل سوق عموم الصفة
فقط حتى يرد انه كلام اخر في الصفة المخصصة لا في غيره فتدبر تعرف ان الحكم يستغني عن بذكر
احتمال الاحتراز عما عرض منه بلا احتياج الى ذكره هنا لبعض التنبيه على فائدة غير مترقبة
هذا المقام وليعلم ايضا ان قوله الثالث ان مراد الشيخ على ما سيذكر
في تقرير دليل الحنابلة متعرضا على جواب المتن سمعها ما فهم شارح الشرح منه انه لو كان
ان المراد بالعام هو الباقي لا يلزم كونه مجازا لاحتمال ان يراد به الباقي بالوضع والاستعمال
الاول بمعنى ما سيذكر الشيخ في تقرير دليل الحنابلة فكانه لذا حمل شارح الشرح على
ما حمل وان كان يرد على هذا ما سيورد شارح الشرح على ما سيذكر الشيخ ثمة و
الاعتراض في ذلك على شارح الشرح وكانه اتى هيهنا الايراد الايراد على هذا
الكلام اكتفاء بما سيورد مفصلا ولو قطعنا النظر عن مطابقة لما سيجيء صحيحا
من الشيخ لامكن توجيهه بوجه وجيه وهو انه معارضة للدليل القائم بانه اريد الباقي بالوضع
والاستعمال الثاني من شتى انه بل هو مراد منه بالوضع والاستعمال الاول
فلا يكون معنى مجازيا فبقي انه كيف يكون معنى مجازا بالمعنى العام والحاصل ان من منع الكلام
في الاعتراض الاول لفظ العام بانه مستعمل في الاستغراقي فكيف يكون مستعملا مجازا في
الباقي وموضع الكلام في الاعتراض الثاني الباقي الذي زعم المتم انه مجازي للعام بانه

ليس الباقي معنى مجازيا بالشيء بعد فكيف يكون معنى مجازيا بالمعنى العام وبين انه ليس معنى مجازيا
بانه ليس في الكلام وضع ثان واستعمال ثان بل هو اعلى العام بعنوان المخصص لاخراج المخرج عن
الباقي في الحكم وهذا الاعتبار عليه وعلى ما قال المتم يراد الباقي بوضع واستعمال ثانيا
من غير ان يذكر انه لم يرد الباقي بوضع ثان واستعمال ثان اصلا من اول شيء اخذ وكان
هذا اسوأ الاجوبة عن المحشي الشيرازي ثم لا يخفى ان ما ذكره المحشي الشيرازي في توجيه
كلام شارح الشرح يرد منطبق عليه اذ قول شارح الشرح دون الاستغراق يدل على انه
حمل استغراق الاول ارادة الاستغراق من العام وهذا انما يتصور لو اريد بالفاظ
العام وحدانا ذلا يتصور ارادة الاستغراق من العام مع المخصص ولم يذهب اليه
وهم فاحتيار الشق الثاني من الترديد الذي ذكر المحشي الشيرازي في الاعتراض
عليه غير صحيح لتوجيه كلامه نعم يكن الاستدراج بما ذكره المحشي من المذهب ملخصا
الاستثناء وهو غير ما ذكره شارح الشرح والظاهر ان مراد شارح الشرح ما ذكرنا
او لا من انه مما يتفق لما سيجيء من التشهي دليل الحنابلة لا يخفى ان ذلك هو الشق
الاول من الترديد الذي ذكر المحشي في الايراد على شارح الشرح وما اورد عليه
في هذا الشق هو ما سيورد شارح الشرح على التمام المحقق ثمة وهذا الايضا
بان مراد التمام المحقق هيهنا ليس ذلك بل بقي بيده فتدبر وقد اراد الباقي معلوم
دون القرينة الى اول على تقدير كونه تماما ورد الجواب بتغيير الدليل على ما حررنا
التمام المحقق اذ في الدليل المذكور حمل السبق الى الفهم مع القرينة دليل الحقيقة
نعم عبارة المتم في الدليل يحتمل النقض بنا الا ان بقي من التمام كما سيجيء فليس تتميم الدليل
الدليل الدليل حتى او لا على انه يمكن الاستدلال بهذا الطريق فتدبر معنى العموم
حقيقة كون اللفظ دالا على معنى غير منحصر في عدد مراده انه دال على متعدد مع عدم
دلالته على انحصار في عدد خاص اي من غير تعيين عدد مشخص وذوات مشخصة
اذ لو دل على متعدد معين كالعشرة والمائة وامثالها اي مثل قولنا ان يدل عمرو
وبكر ليس ما ما وهذا صحيح ليس مراده انه يدل على عدد كذا بل هي المابين

وهذا
خلاف ما مر سابقا والحجة على هذين المذهبين ليس فيه مجال للمنع وليس النزاع ههنا
الا في مجازية العام المخصص بالشرط والصفة وغيرهما الا الاستثناء اذ عرفت هذا فنعود
نظرنا الى هذا او اقول الى قول المذهبين في عدم كون الاستثناء مجازا وانه سيثبت هذا جميعه
ابو الحسين اتفاقي القياس وقاس عليه العام المخصص بالصفة والشرط الذي هو محل
الخلاف بين المذهبين بانه لو كان العام المخصص بالصفة والشرط مجازا يلزم كون
المستثنى منه والشيئين الاخيرين الذين ذكرهما مجازا وهو باطل بالاتفاق وهو
كذا الملزوم واللازم بذكر في مقدم الشرطية الا العام المخصص بالصفة والشرط
ولم يذكر الاستثناء لانه جعل مقيسا عليه والحاصل ان مقصود ابي الحسين ههنا
اعطاء البيان كون المستثنى ليس حقيقة باكثر فيه بالاتفاق بين الخصمين وبما
سيأتي من ابيانه فمقصوده اثبات كون العام المخصص بمثل الصفة والشرط حقيقة
فلا اصل في تعليم الدليل لو تبين عدم كونهما مجازا لعدم مجازية بعض الالفاظ المعتبرة
الاستثناء الذي ليس مجازا باتفاق المذهبين ولا حاجة الى الاعتذار بان المخبر
عليه من اسماء العدد لا من العام والمقيس هو العام المستثنى منه حتى قيل انه تعسف
مع انهم لا يفرقون في محل المذاهب في الاستثناء بين اسماء العدد وغيرها استنادا
من موجبات عدم استظلام الكلام كما سيتضح لك ويدفعه انه ينبغي ان يذكر الاستثناء البتة
في مقدم الشرطية وذلك لما عرفت ان ذكر محل مقيس فتعلم الدليل بل هو المقيس
عليه فتركه عند فظهر ان من قال لفظ مخصص يفيد اغفل عن ان تركه لانه ههنا ولفظ مخصص
المراد منه مخصص الرجال المسلمين من امثلة المخصص بالصفة وما ذكر المصنف الا
في ملى المخصصات عند تقرير مذهب ابي الحسين لا ليتحقق اثبات كلما سلجهذا
هنا بل مراده ان العام المخصص بالصفة وامثالها كالاستثناء عند ابي الحسين
والاستثناء سيأتي انه اخراج بعد ارادة العموم او كما قاس ابو الحسين عدم مجازية
العام المخصص بالصفة والشرط على عدم مجازية بعض الالفاظ وعلى عدم مجازية الا
كما عرفت لجانب المنع عنه بالفرق كما الالفاظ ذكرنا ما الاستثناء المخصوصة

من تتمة كلام الصفي الشيرازي وعلى هذا قال الرازي ان الباقي ان كان دالا على عدد
معين كما اذا كان ثلاثا والا فلا كالقائل بين يديه الشعير فاخذ منه كفا فان الباقي
هو السير وليس ملفوظا قطعا ولا يخفى انه لو كان النزاع في الصيغ المخصوصة بانه بعد
التخصيص هل كان هذه الصيغة المخصوصة مجازا في الباقي ام لا يستقيم التفصيل
المذكور اذ كون الباقي غير محصور لا ينفع في كونه موضوعا للصيغة المخصوصة
الموضوعة لاستغراق جميع افراد ذلك المحض اما لو كان النزاع في الالفاظ لفظ العام
فيتوجه ان الباقي اذا كان غير محصور كان ما اذا لم يشمل وشيوع بخلاف المخصوص
فلهذا التوجيه مجال ومنشأ، ووجه كون هذا مراد الشيخ الصفي وان كان التحقيق بخلافه
دلالته على هذا التقدير لفظ العموم الاصطلاحي لا يكفي فيه مجرد شيوع و
شمول بل يعتبر في مفهومه الاستغراق والاحاطة في الصيغ انما يتبين فيه ذلك
بحسب اصطلاح اهل المنطق وكان هذا مراد المصنف الشيرازي من محصور ان
كان
في كلامه المناقشة في اعتبار عدم المحصورية بالمعنى الذي فهم في العموم وقد عرفت
وان منال الكواكبي عنه بمحصور بالمعنى الذي ذكرنا انه مراد الرازي ولا يلائم كونه
محصورا بحسب نفس الامر فتفهم ثم لا يذهب عليك ان هذا لا يرد من المصنف بناء
لما سبق منه ومما عد الغزالي العام من الفاظ الشيئين لغو في الحد بناء على انه لا يوجد
عام يكون عنده محصورا في اثنين اذ الافراد الذهنية داخلة في المراد من العام فكيف
يكفي يكفي ههنا بالافراد الخارجية عن الف سنة الا خمسين عاما او نحو ذلك لا يخفى
عليك ان المستثنى منه مع المستثنى سواء كان عاما او عددا ليس فيه مجاز اما عند
المحققين من قال بعمومه لتوهم بكون العام المخصص بالصفة والشرط والغاية مجازا
في الباقي وكذا عند ابي الحسين والقاضي ابي بكر كما سيأتي تفصيل ذلك ان شاء الله
تع في بحث التخصيص لان المقصود من عدده وحده فان عمم ان ليس مجازا باعتبار
مستعمل في العموم حقيقة والتخصيص اما هو في الاسناد وابو الحسين والقاضي
وتابعهما ان عموم المستثنى منه والمستثنى مستعمل حقيقة في الباقي وهذا

خلاف

في الاستثناء توجب عدم مجازيته وهو ماذكر على ماسياتي وشيء منها لا يوجد
في العام المخصص بالصفة والشرط حتى لا يلزم في كون ذلك اي العام المخصص بالصفة
والشرط مجازا كون هذا اي اللفظ المذكورين والاستثناء المذكور مجازا وذلك في
كلام الشارع ما هو اسناد الى العامين المذكورين فقط ولا شك ان الفرق بينهما في
الاستثناء ليس بحكمي بل هو مذهب المتخيل الاول من ان يصح اسناد الخ ثم لو جعل الا
في العام داخلا في المتلبس عليه هو الاستثناء الى المستثنى للغير فحكما وقد عرفت
انه انما هو المتلبس عليه وبنا على الكتاب عليه وانما اشتبهت الامر امنات التي اوردها
المحشي الشيرازي وعدم استقلام الكلام بن عمر عن المغفرة من هذا ومما توهمه من كلام
شارح الشرح حيث حاكى بما ذكر عند تقرير المذاهب من ان العام المخصص بالا
عند ابي الحسين حقيقة بكون بالنقل الى الحكم والاسناد على ماسياتي في الاستثنا
مؤانه على المختار يحتمل ان يكون تخصيصا او ان لا يكون انتهى ان غرض شارح الشرح
انه ينبغي حمل مذهب ابي الحسين على هذا فاعترض بعد نعم ما توهم سابقا الى هذا
انه بناء على هذا يصير قول الشارح في الاستثناء سياتي انه اعترافا بمذهب ابي الحسين وهو
توهم في توهم اما توهمه السابق في محل الدليل والجواب فقد عرفت واما
توهمه بما فهم من كلام شارح الشرح فلانه من شارح الشرح انه ينبغي حمل
كلام ابي الحسين على هذا بل غرضه انه ينبغي حمل عبارات المعتمد تقرير مذاهب
ابي الحسين حيث ذكرا استثنا في العام المخصص مع انه بين عدم المكالبس في العام المخصص
في شيء على انه اطلق عليه لفظ هذا الاسم بالنقل الى الاسناد فكيف يتوهم احد عند
ابي الحسين هكذا مع ان التخصيص بالصفة والشرط والاستثناء حكم واحد
عند ابي الحسين كما ذكرنا سابقا ولا شك ان المخصص بالصفة والشرط حقيقة في الباقي
عنده فلا بد ان يكون الاستثناء ليفيد كذلك وما ذكر في اثبات المكالبس في هذا الباب
لبعض مر في ذلك نبذة فانه يتجه لك بما ذكرنا سقوط الاعتراضات التي اوردها
المحشي الشيرازي وغيره على الشرح وعلى شرح الشرح بالدليل ان الصفة قد تدخل

افراد الموصوف اقول لا يخفى ان هذا جار في الشرط ايضا فان اكرم بني تميم ان كانوا
ضلالا لا يحتمل ان الطوال يشمل افراد بني تميم فلا بد ان يعلم من خارج ثم لا يخفى
انه لم يتوجه حتى الدليل الى الغاية مع انه معمل كما لصفة عنده القائمين نعم الا
الاستثناء عنده ليس بتخصيص الخ فلا الفاضل الاجهري فيه اشكال لانه اذا لم يكن
الاستثناء عنده تخصيصا كان المستثنى باقيا على عمومه واذا كان باقيا على عمومه
واذا كان باقيا على عمومه كان حقيقة وقد بين انه ليس حقيقة عنده انتهى اقول
ربما كان مراده سابقا ان الاستثناء ليس حقيقة في الباقي عنده لانه ليس حقيقة
مطلقا فتأمل قوله الشارح وقال عبد الجبار حقيقة ان خصص وصفة لا على استثناء وغيره
انه قال حقيقة في الباقي اذ الكلام فيه فلا اشكال نعم يرد ما يقال انه تخالف ولما
نقلوا عنه في كتب الاصول لو صح ثم لا يخفى ان التنبيه بما لم يتوجه الى عبارة الاستثناء
مع انه صح سابقا ذكر ان الغاية عنده كالاستثناء عند عبد الجبار واما المخصص
مجمل ذكر في اكثر الكتب المعتبرة في الاصول كما هنا انه لا خلاف في انه ليس بحجة
بلا تفصيل فيه فاضل المحشي الشيرازي من الخلاف والتفصيل من بعض الناس
لا اعتداد به مع انه كونه غير موجب في نفسه مع قطع النظر عن حجة النقل فتدبر
والمختار انه بحجة فيما بقي اي بلا تفصيل بالتفاصيل الآتية وهي مختار اكثر اصحابنا
رضوان الله عليهم بل لم ينقل الخلاف عنهم في الحجية وهو المختار كما يظهر من الادلة
ان كان لفظ العموم مبتدا عنه احسن توجيها مما ذكر الفاضل الاجهري
وملخص التخصيص ان المخصص ان كان يفيد ان تعليق الحكم بالباقي لم يكن بحيث انتفاء
بمجرد مفهوم العام بل لا بد معه من وصف اخر في الباقي لا يفهم من لفظ العام
وانما يفهم بعد التخصيص فليس بحجة كما في مثال السرقة وان كان وان كان يفيد
ان الخارج بتوصيف بوصف فتعلق به بحيث انتفاء بمفهوم العام المبني عنه
لفظ العام فهو حجة فيه كما كان قبل التخصيص كما في مثال المشركين ولا خفاء في
وسابر ما ضمنه من المراتب عبارته اقول هذا لا يلتفت اليه على من قال

بانه حقيقة في الباقي لا يسلم هذه المقدمة ويمكن دفعه بما سيعلم انه ليس المراد
ثمة بقولهم حقيقة في الباقي لانه لا تسلم هذه المقدمة ويمكن دفعه انه حقيقة في
تمام الباقي من حيث انه انه تمام بل حقيقة في كل بعض العام وح يق في الاستدلال
من جانب الخصم انه احدى الحقايق فلا يحمل عليه فتدبر ثم لا يخفى انه برا اي نوع
منافاة بين هذه المسئلة والمسئلة السابقة فان الظ من المسئلة السابقة انهم
اتفقوا على ان العام المخصص قد اريد به الباقي اي تمامه وكان اللفظ ظاهرا فيه اما
حقيقة فيه او مجازا فيه بقرينة التخصيص واللفظ مع القرينة ظاهر في المعنى المجازي
فعلى التقدير لما كان ظاهرا فيه يكون حجة فيه فكيف يتصور الخلاف في كونه حجة فاقول
يمكن دفعه اما اولا فبان يق ان الاتفاق السابق انما يكون بين القايلين بكونه حجة
لا بين الكل فبعد كونه حجة اختلفوا في كونه حقيقة فيه او مجازا فيه واما ثانيا فهو
التحقيق فبان يق معنى كونه حجة في الباقي ام لا انه هل يفيد استغراق الحكم لجميع الباقي
بحيث لا يخرج من الحكم سوى ما اخرج بالتخصيص حتى يكون المراد منه
تمام الباقي بل دل على انه لو اريد به الباقي من حيث انه احد ابعاض العام التي هي مراد
قطعا دون الاستغراق كيف يكون حكمه من حيث ان ارادة بعض الافراد من العام
المخصص هل هو بطريق المجاز حتى يكون تمام الباقي احد المجازات او بطريق الحقيقة
حتى يكون احد الحقايق وليس المنظور في المسئلة السابقة حال خصوص الباقي
من حيث انه احد ابعاض العام كما يظهر من ادلة الطرفين فانها انما تدل على كونه
مجازا في الابعاض اي بعض كان او حقيقة في اي بعض كان فما اتفق عليه ثمة
انما اريد بالعام المخصص بعض الافراد حقيقة او مجازا فتمام الباقي التي من جملتها
لو اريد بخصوصه كان احد المجازات على قوله واحدى الحقايق على قول اخر مع قطع
النظر من انه ظاهر في هذا المجاز دون المجازات الاخرى او ظاهر في هذه الحقيقة
دون الحقايق الاخرى بل المنظور محض كونه حقيقة او مجازا ومن لم يقل بحجيته ايضا
في تمام الباقي قال باحد المذهبين وبان العام المذكور اريد به بعض الافراد وتمام

الباقي احد المجازات لو كان ارادة ظ في خصوص هذه المجاز من جملة المجازات
اي الابعاض على تقدير كونه مجازا في الابعاض فيكون حجة فيه بخصوصه كما هو المذهب
المختار والدليل يدل عليه او لا يكون ظاهرا في خصوص هذه حتى لا يكون حجة فيه
كما يكون مذهب الخصم ويظهر من دليله وكذا يجري هذا الخلاف على تقدير كونه
حقيقة في الابعاض هل هو ظاهر في خصوص هذه الحقيقة من جملة الحقايق اي الا بعاض
ام لا لكن كونه حقيقة في الابعاض لما كان ضعيفا اي هذا الخلاف فيه ضعيفا و
لا يذهب عليك ان ما ذكر سابقا في دليل الحنابلة ان مع القرينة ظاهر في الباقي
وقال الشارح في قوله وقد يق ان ارادة الباقي معلومة دون القرينة ليس المراد القرينة
على خصوص تمام الباقي من حيث انه تمام الباقي عليه من حيث انه احد الابعاض
فقال الشارح لا حاجة الى القرينة في فهمه فان اي بعض من الابعاض داخل في العام
ويفهم منه بلا قرينة واما القرينة في فهمه فان اي بعض من الابعاض داخل في العام
تفهم ما اخرج فتم ثم لا يخفى ان المص لم يتوجه الى ادلة المذاهب الاخر اما لضعفها
او لظهور مناطها مثال ان يق هل يتوضأ بماء البحر فيقول نعم لا يخفى ان
المحسنين جعلوه مثالا للتابع في العموم باعتبار عموم السؤال بالنسبة الى المكلفين
بخلاف ما لو قيل هل يجوز الى الوضوء بماء البحر فقيل نعم فانه مخصوص بالسائل اقول
يمكن جعله مثالا للتابعية في العموم والخصوص معا فان في السؤال جهة العموم
كما ذكروا وجهة الخصوص ايضا باعتبار ماء البئر فقوله عم نعم تابع للسؤال
في كلتا الجهتين عام فيما هو عام وهو المكلفون وخاص فيما هو خاص وهو ماء
البحر فلا يفيد جواز الوضوء بغير ماء البحر وهذا اولى لئلا يفوت مثال احد
الشقين خصوصا الشق الذي محل الكلام قال شارح الشرح صريح كلام الامدي و
الشارحين وبه يشعر عبارة المتن ان الاتفاق انما هو في العموم واما في الخصوص
فخلاف الشافعي واقع حيث ذهب الى دلالة الجواب على جواز التوضين بماء البحر
لكل احد مصيرا منه الى ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال

بنزل منزلة العموم في المقال انتهى وجه الفاضل الاجهري ان الشافعي انما قال
ذلك في الحجاب المستقل لانه غير ومثل ذلك على امام الحرمين فلا بنافي ذلك
الاطلاق الذي نقله الشارح في غير المستقل اقول لا يخفى ان ذلك لا ينافي ما نقل ههنا من
الشافعي فيما المستقل انه لا عبرة بعموم اللفظ انما المعتبر خصوص السبب كما ذكره
الاجهري نظم واما شارح الشرح فلانه اذا قيل بدلالة غير المستقل على العموم في
اول وكان مستند ذلك اختلافا النقل عن الشافعي فقد يكون بين بعضا نقوله
بضم الباء الموحدة والصاد المهملة المشددة والعين المهملة هي بين المدينة بلقى فيه الحجاج
كذا في الرد ورد والنقود لما ان الصحابة عممت الخ انظر كما سبق في نظائره
في حبر الواحد والاس والعموم وغيره انه قوائن من الصحابة انهم يستدلون
بمجرد هذه الصيغ الواردة على الموارد الخاصة على غير موارد وها وشاع ولم ينكر
واحد فصار اجماعا وح لا يرد ما اورده الحنفي البيازي بصرة للشافعي ان له
ان يقول بعمومها لكن في هذه المواضع على ما العموم اما لانه شائع
بين الصحابة بين الشرعية واما لقوله ﷺ حكمي على الواحد حكمي على الجماعة الى غير
ذلك وبذلك لما عرفت ان غرض المستدل ان استدلاله لم يجرد هذا والعجب
ان مثل هذا الاعتراض قد سبق على مثل هذا الاستدلال واجاب الشارح عنه
بما ذكر انا لك واعادة المحشي ههنا فانه نقل عن ابي حنيفة انه اخرج سبب ما
لا جهنا داع لا يخفى ان اخراج السبب عن الحكم الوارد عليه مما يستبعد عن العقلاء
القول سوا ان يراد بالسبب السبب الخاص اي شخص اجنبه السؤال كبر بصفاعة و
ولد امرأة معا او نوعه كالبول والامة المستفرشة مطلقا ولكن كلامنا
في اخراج الشخص الذي ورد السؤال عن الحكم الشخص من اخراج فرد مشارك
معه في النوع وح نقول لو عرض سنده ورد هذا القول عن ابي حنيفة مع وصول
الخبر بقاصر اليه ولا يتفق كما قال القائل انه لم يبلغ اليه الخبر فالاولى لنسبته اخراج
السبب باعتبار نوعه الى اخراج فرد اخر غير الفرد الذي هو مورد الحكم المتنز

فانه لا يبعد بذلك التفاخش كما عرفت وان كان هذا ايضا باطلا ولكن ربما كان باطلا
اولى من باطل وههنا يظهر انه لو حمل التالي في دليل الخصم او الشافعي حواز
شخص السبب لا يمكن منع بطلان التالي مستندا الى قول ابي حنيفة والخصم الجواب
في منع الملازمة نعم لو حمل جواز اخراج السبب باعتبار نوعه امكن منع بطلانه مستندا
بقول ابي حنيفة كما حررنا في الاولى وفي الجواب المزيد كما قرر الشارح العلامة وهذا من
شارح الشرح من قوله والاولى في الجواب نقض بانه العلامة الا انه نعم انه على تقدير
تم قول ابي حنيفة تعترض عليه ان اخراج نوع السبب ايضا على لانك تعرض عند تنقيح
المناط ان الخصوصية ملغاة ولا نسلم ان الشارع الحق حمل السبب هو الشخص حتى
اورد عليه ان الشارع الحق لم يجعل السبب هو الشخص المعين اي امر وقعه بل الامة
المستفرشة مطلقا فان غرض شارح الشرح المحقق ان يجعل السبب هو الشخص المعين
اي امر ان حمل منع بطلان التالي جوابا مستقلا خلاف الاولى اذ ربما يحصل الخصم
التالي حواز اخراج السبب الشخصي وح لا يمكن منع بطلانه بنسبته القول الى ابي
حنيفة فتعرف سقوطه ما اورده المحشي البيازي على شارح الشرح اخذا من كلام
الفاضل الاجهري لم يقع الخلاف في السبب من انه اي شيء هو وما هو ورد الخبر
قوله عادة متعلق بقوله لم يبالغوا ولم يقع الخلاف معا بغة بالغين المعجمة والدال
والذال بصيغة الامر وبصيغة الماضي اي بالغط بعقد اربعة نسخ على ما نقل في الدرر
والنقود ولا يخفى ان المناسب الماضي لا تعديت والمناسب للامر الاتعدي كما في
بعض الشروح الاخر المختصر المشترك قال الشارح العلامة وكانه انما ذكر هذا
المسئلة في باب العموم لكون المشترك من الالفاظ العامة عند الشافعي كذا
اطلق بذلك كما ان محل لاحنيفة اول الكلام من كلام الشارح المحقق كما سيأتي في جواب حلبي
الملقب في المقام الثاني انه حمل مذهب الشافعي على ان المشترك حجة استعمل في معنى
ثالث شامل للمعنيين وهذا يحتمل بظاهره احتمالين احدهما ارادة معنى ثالث كلي
مشترك بين نفس المعنيين حتى يكون المشترك باعتبار هذا المعنى الثالث الجامع مشتركا

معنويا بين نفس المعنيين الحقيقي وهذا ظاهر كلام شارح الشرح والثاني توهم حصول
معنى ثالث باعتبار ارادة كلا المعنيين واستعماله فيهما وجعلهما مناطا للحكم نظيره
توهم حصول معنى آخر للفظ الرجل الحال استعماله في كل افراده بطريق شمول كل
الافرادي لا بان يراد معنى كلي مشترك بين المعنيين حتى يكون مشتركا معنويا باعتبار
هذا المعنى الثالث المجازي بل بان يراد المعنيان معا بمعنى ان يكون كل منهما مرادا
بخلاف استعماله حقيقة في كل منهما فان المراد فيه احدهما بخصوصه فقط فتوهم
ان معنى ثالث وهو كلاهما على انهما مرادان مناطان وهذا هو الذي حمل المحشي الشيرازي
مذهب المص عليه ولا يخفى انه ليس لاحد النزاع في الاحتمال الاول وانه يصح هذا الاستعمال
وانما يقبل النزاع ارادة نفس المعنيين معا بحيث يصير كل منهما مناطا بخصوصه
للحكم وهو لا يقتضي حصول معنى ثالث يستعمل اللفظ فيه على تقدير تسليم اعتبار
الالفاظ بالارادة في كل واحد ايضا بل يستعمل ذلك استعمالا للمشترك في كلا معنييه
الا ان يتكلف في هذه العبارة ويعمم بحيث يشمل هذه تلك الصورة ايضا لا يبقى
لاحد النزاع فيه وفي صحته مجازا واما الاحتمال الثاني وهو الظاهر انه مذهب
المص فمنشأ توهمه اعتبار الافراد اما في المستعمل فيه او في الاستعمال مع اعتقاده
بتغيير الاستعمال بتغير المستعمل فيه فاذا عم الاستعمال حصل معنى عام ثالث هو مستعمل
فيه وماخذ شبهة الباقين للصحة مطلقا التي لو تمت لدلت على المجاز لا على عدم
الصحة مطلقا كما زعموا فالمص لما زعم قوة شبهة النافين عمل بمقتضاها وهو المجازية
وان كان مدعاهم عدم الصحة مطلقا فلذا اجاب المص عن ادلة الناقلين بانها انما
يدل على عدم كونه حقيقة فيهما لا على عدم الصحة والشارح المحقق لما اظهر بطلان
نفس الشبهة وبين ما هو الحق في المقام كما سيأتي يرتفع هذا التوهم كما سنفصل
انشاء الله وههنا احتمال آخر للمجازية اختار بعض متأخري اصحابنا وهو كونه مجازا باعتبار
استعماله في بعض معناه الحقيقي هو نفس كل واحد من المعنيين الحقيقيين بدون
قيد الانفراد فانه زعم ان المعنى الحقيقي هو كل واحد مع قيد الانفراد فاذا استعمل

في كليهما معا فقد استعمل في نفس كل واحد من المعنيين بدون القيد المذكور فيكون
مستعملا في بعض معناه الحقيقي بالنسبة الى كلا المعنيين فيكون مجازا فلم يقل
بمعنى ثالث عام للمعنيين بشيء من الاحتمالين السابقين وهذا اقرب من الاحتمال
السابق الذي مبناه حصول معنى ثالث عام مستعمل فيه من غير اعتبار كلي مشترك
لم يقل به احد قبله من الاصوليين ولم يدل شيء من ادلة الطرفين عليه كما يظهر من
الكتب المعتبرة في الاصول وتحقيق الشارح المحقق يدفعه كما سنبين انشاء الله وكذا
اللفظ اذا اطلق اي كذلك يصح اطلاقه لكن مجازا قال صاحب الورود والنقود ومثله
يسمى بعموم المجاز اقول الظاهر من كلامه ان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي المجازي معا
يسمى بعموم المجاز سواء اعتبر معنى كلي بين المعنيين او لا كما فصلنا لكن الظاهر من كلام شارح
الشرح فيما سيأتي حيث قال والنافون للصحة لا ينازعون ارادة معنى مجازي شامل
ويسمونه عموم المجاز الخ وكذا الظاهر من كلام الفاضل الاهري ان هذه التسمية مخصوصة
بصورة اعتبار معنى ثالث مشترك مجازي ولم اظفر في كتب الاصول التي في نظري
على تحقيق هذا ان صح الجمع بينهما الظاهر ان هذا القيد معتبر عند كل من قال بالصحة
في الجملة اذ لا يعقل الصحة بدون هذا القيد ويظهر اعتباره في مذهب الشافعي خصوصا
من قول شارح الشرح ان مذهبه اخص من مذهب القاضي والمعتزلة ويظهر مما ذكرنا
انه اشتبه على المحشي الشيرازي لفظ في الجمع خاصة التي وقع عبارة شارح الشرح حين
ضبط المذاهب حيث قال لكن في الجمع خاصة فان مراد شارح الشرح الجمع المقابل للمفرد
اشارة الى مذهب من قال بالصحة في الجمع دون المفرد فتوهم المحشي الشيرازي ان مراده
صورة صحة الجمع خاصة المعنيين اي لا يكونان متضادين في الارادة فابدل العبارة
بقوله لكن في صورة صحة الجمع خاصة او مطلقا او مطلقا وغفل عن ان الصحة مطلقا
بدون صحة الجمع المذكور كيف يتصور فتدبر ولكن ليس من اللغة قال شارح العلامة
ذهب الغزالي الى انه يجوز ذلك بالنظر الى الارادة اذ لكل احد ان يريد باللفظ ما شاء
دون اللغة والفرق بينه وبين مذهب الغزالي ان هذا الاطلاق لا يكون حقيقة

ولا مجاز بل يكون استعمالا وضعيا والا لم يبق فرق بينه وبين قولك الاسد الوارد ويجوز ان يراد
مجازا والجامع قوله لانه اشجع من اللفظ مجازا من الوضع الجامد بسبق منه
الى الفهم بعد اطلاعه احد معنييه على البدل الخ يكون ليس المعنى متبادرا احدهما
لا بعينه على انه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك مستعمل فيه حق يكون من استعمال
بل المعنى انا نعلم ان مراد المتكلم احدهما بعينه اذا اللفظ يصلح لهما وهو مستعمل في
احدهما لا نعلمه وذلك كاف في كون المتبادر هو الخ الحقيقي للمشترك وما ذكرنا
بعينه ذكر الشيخ المحقق في مسئلة علامات المجاز والحقيقة بقوله وقد يجاب
حيث اورد النقض بالمشترك المستعمل في معناه المجازي على علامة الحقيقة بانه
لا يتبادر وغيره للمتبادر بين المعاني الحقيقة فوق جوابه علامة الحقيقة وابدل النقض
بانه لا يجاب بان احدهما لا على التعيين متبادر لانه يلزم ان يكون اللفظ متواطيا
لا مشتركا لفظيا فدفع الشيخ المحقق النقض والمؤيد المذكور بقوله وقد يجاب عما
ذكر بما من تحقيق معنى متبادر احدهما انه لا يلزم كونه متواطيا بل يكفي
ذلك التحقيق في جواب النقض من الشيخ المحقق والمحكوم به وهو والنقض وانه لو
احد المعنيين متبادرا لزم كون المشترك متواطيا كان غافلا عن ذلك التحقيق اورد
شارح الشرح مثل هذا الاعتراض عليه ههنا الزاما حيث قال في ههنا متبادر احدهما
وان كان الشيخ المحقق قد دفعه ثمة وبين المراد من متبادر احدهما والحق الشيرازي
نقل عن الشارح المحقق اعتراض شارح على المفتاح بناء على الزام المفتاح فدفعه بما دفعه الشيخ ثمة وتوهم
ان هذا الخلط شارح وقد عرفت انه من المحكي عنه من شارح الرسالة فتدبر فتم
وارجع الى ما سبق لتعلم حقيقة الحال فان شارح الشرح تبع الشارح العلامة
في اكثر لساناته المذكورة والحوالة على السابق مرجح في كلام العلامة ولا يخفى هجران
ذلك التحقيق عن الشيخ مكان المحقق ههنا من كونه حقيقة فيهما لان عزوه
ثمة متبادر المعنى الحقيقية بالنسبة الى المعنى المجازي بانا نعلم المراد احد المعنيين
الحقيقيين لا المجاز اعم من ان يكون المراد كلاهما او احدهما فراده من احدهما

بعينه احدهما لا بعينه يلزم الاشتراط لانتفي مقتضاه انا نعلم ونتبادر الى الافهم ان مراد
المتكلم ليس المعنى المجازي بل المعاني الحقيقة اعم من ان يكون بجميعها او احدهما
وليس غرضنا انا نعلم الاحدهما بعينه ومطلوب المعترض ههنا انا يتم بدعوى تبادر الاحدهما
لكن المعنى المذكور محض لا يلزم كونه من المجاز ومناط تحقيق الشيخ ههنا منع هذا
تسليم ان المتبادر ارادة المعاني كلها الى بعضها اعم من ان يكون بشرط شيء او لا
وهذا كاف في كونه في كونه حقيقة في الجميع حيث لم يتبادر غيره من الاحدية وساير
الخصوصيات وما يبدي تبادر الجميع على مذهب الشافعي وهو الايراد الذي ذكره
شارح الشرح او لا تم لا يخفى ان المحشي الشيرازي بعد ما دفع الايراد الاول الذي
اورده شارح الشرح على الجواب الذي ذكره الشيخ المحقق بما سبق ذاهلا عن
الايراد المذكور الزاما كما عرفت قال وهذا الكلام مبني على انه لم يفرق بين استعمال
اللفظ المشترك في احدهما لا بعينه على ما ذهب اليه صاحب المفتاح من ان اللفظ حقيقة
فيه وبين استعماله في مفهوم احدهما وهذا ما وعدناك انفا ان هذا خلط من هذا
المحشي فان الخلط الواقع من الشارح شارح الشرح على تقدير الفرق ليس بين المعنى الذي ذكره
صاحب المفتاح وبين مفهوم احدهما بل بين المعنى الذي بينه الشيخ المحقق فيما سبق
ونصلناه في اول الحاشية وبين مفهوم احدهما والمعنى الذي ذكره صاحب المفتاح
سيظهر لك فان ارادة المتكلم وارادة غيره معلوم مستقر في نظرنا لكن المراد هذا وهو
مناسب هذا المقام والذي ناسبه ما حققه الشيخ انا نعلم ان المتكلم اراد معينا لكن لا نعلمه
ارادة ما لحقيقي خلاف ما ذكره صاحب المفتاح وهذا المعنى ثمة فانه دقيق وما سيأتي
الى هذا انتهى الجواب وهو معطوف على قوله سابقا لفظية فيفي ما ذكر الباقي من الدليل سابقا
لفظية وحاصل الدليل دعوى تصور المقابل وهو مسلم لكن عليل الحد وهي وهذا نقض
كلام والتحقيق ابتداء كلام من الشيخ المحقق بحيث يرتفع المناقشة اللفظية ليتضح
المحل مع كون حقيقة بينهما وحاصله ان الافراد والوحدة غير معتبرة في الموضوع له اصلا
بل ما يدور هو وعدمه الاستعمال وعلى التقديرين لا تغير للمستعمل فيه فتبقى ههنا الالفاظ

وهو انه لا يخفى ان الاستعمال الافرادى اكثر واغلب من استعماله فيهما او مما يسبق الى الفهم عند استعماله الاستعمال الافرادى لا المجموعى وانكار هذا مكابرة وح لا يبعد ان يقال ان الشرح الذى يترتب على كون الافراد داخلا فى الموضوع له المستعمل فيه يترتب على هذا الفهم اذ تمرة ذلك الخلاف تبادر احد المعنيين فقط لا بعينه عند استعمال اللفظ بدون القرينة او عدم تبادر ذلك لا يخفى ان هذه الثمرة يترتب على هذا المقدار من الاستعمال الافرادى وعدمه وان لم يدخل الافراد فى نفس المستعمل فيه وان لم يكن نفس المستعمل فيه فى الحالين والمقام محل التامل وكان هذا منشاء توهم لزوم مجاز او غير صحيح والحق المحقق لم يذهب الى ذلك اما لانه لم يسلم غلبة الاستعمال فى الافراد او لم يرد ذلك موجبا للتبادر والله اعلم لان ذلك لم يكن المعنى الحقيقى داخلا فيه ذلك استناد الى ما وضع له اولا فى قوله لا مضى للمجاز الا ذلك استناد الى الاستعمال فيه بعد ما وضع له والفرق بين المقامين ان فى الاول خلاف عند المحققين فى انه مجاز ام حقيقة بخلاف الثانى فانه عند المحققين من كلهم مجاز بينما كذا فى الرد والنقود لكان المعنى المجازى هو المعنى الثانى الذى يراد مع المعنى الحقيقى بانه لا بد له من قرينة صارفة عن ارادة المعنى الحقيقى فيقتضى ارادته عدم ارادة المعنى الحقيقى اجيب عن هذا ان القرينة انما تصرف عن الارادة من هذه الحيثية وبالنظر الى هذا المعنى ولا تصرف عن ارادته مطلقا وهذا خلاصة ما اورده المحشى الشيخ على خليل الثانى فتدبر جيدا ولا يخفى ان الثانى اذا ثبت عدم ارادة المعنى الموضوع له بدليل من احدهما ما ذكره والثانى قوله ولدليلكم وما ذكره المحشى انما يدفع الاول وانما يدفع كلاهما بالجواب المذكور فى الكتاب لو تم ضعفه وهذا ظاهر ما ذكر فى الجواب محل نظر الا ان يحمل ما ذكره المحشى على التحقيق الذى ذكره الشارح فى المقام الاول فى انه ذات هما هما بعينه والكفى بذكره سرح وانما عنى به ههنا تحقيق المعنى على زعم المصنف على تحقيق الشارح استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى لم يدخل معناه الحقيقى سابقا انه لم يدخل الحال فى المقام الثانى بكون

حقيقة

وهو صرف النظر بالكلية عن المعنى الحقيقى المذكور الموصوف بانه عجاز وحقيقة وصرف النظر الى المعنيين متغايرين وان كون شارح الشرح من اعتبار معنى الكلى المشترك مبنى على ان ذكر السابق انه بطريق الالتزام او حصل معنى الثانى كذا والا فلا ولا يخفى ذلك او الحق المحقق انه لا يحصل معنى الثانى ان اراد به انه منافى للسبق بحيث يرفع بالذكر بناء على انه لا يكون المعنيان مرجح منا طا للحكم سد فرع على ذلك التقدير لوضوح بطلانه على تقدير الحكم على المعنى الكلى المشترك بصير كل من افراده منا طا للحكم فلا يخرج عما نحن فيه نعم يرد انه لا نزاع لاحد فى صحة هذا الارادة والاطلاق عجازا ثم ما اشتهر فى ملاقة المجاز بينه بانه لا يعتبر علاقة الجزئية والكلية واقتفة حقيقة الا انه الشمولى والاندراجى كل واحد من افراد المقام المقام فيه فهى سنيه بعلاقة الخصوص والعموم فى الجزئية والكلية واشباهها ومن يزعم امر مخالف لذلك فعليه التول فيه بحث لانه بعد تسليم ان المراد من مجموع الناس وضع الجهة لا المعنى العام وان المراد من بيع وغيرهما امر مخالف لوضع الجهة وانا لين جانبا فى الكلام لكن لا نسلم ان هذا الامر خلاف المخالف معنى حقيقى للفظ البيع وحق بكون مشتركا مستعملا فى معنييه اذ من يمايكون معنى مجازيا له فيكون اللفظ مستعملا فى حقيقته ومجازه نايتم الاستدلال بقى المقام الاول لا يتم الجاز خلاف الاصل لانا نقول اذا دار الامر بينه وبين الاشتراك فهو اولى من الاشتراك فان كان فى نفسه خلاف الاصل ولا يتوهم ان هذا الجواب الثالث الذى فى الكتاب لان مناطه منع بقائه حقيقة فى شئ منها مع كونهما حقيقتين مع قطع النظر عن هذا الاستعمال كما هو مذهب المحقق وما ذكرنا مناطه منع كونه حقيقة فى غير وضع الجهة راسلة فى الابتداء فعل اى بدون الفاعل لان فاعل يذكر وهو كثير من الناس فلا حاجة الى تقدير شئ اذ من الفعل وفى الاية الثانية الجزاى جملة هى فعل يصلى مع فاعله المستتر فيه الراجع الى اسم ان وهو الله لان لا يصح تقدير مجئ الفعل ههنا مقاما على لفظ الله

لانه اسم ان المكسور فلا يصح مقارنة الفعل له فقد ساعلى اسمه وهذا يحمل النهي النشر على
ترتيب اللف ثم قال ابو حنيفة لا يقتضيه اي لا يقتضي نفي المساواة العموم و
لم يقل في اكثر كتبه في هذا المقام الاخلاف في عموم نفي المساواة وتقلوا دليلا على عدم
عمومه وسكتوا عما في الصيغ والذي من كتب الاصول كالمعتمد وغيره ان ابا
الحسين في المعتمد والبزدوي ان مختار ابي حنيفة نفي في الصيغ العموم الا انه نقل عنه فرق
بين لا اكل كلا ولا اكل ان الاول يقبل التخصيص بخلاف الثاني مع ان كلا هما عام وسيجيء
تفصيله ولا يخفى ان حاصل الدليل والثالث المنقول في هذا الكتاب من كلام ابي حنيفة
منطبق على مذهبه اذ لو تما لا دلا على نفي العموم في لا يستوي كما في باقي الصيغ بخلاف
الدليل الاول وهذا ليكون وجه بطلان الدليل الاول وقال العلامة الحلبي في منيته والتحقيق
ان نفي المساواة من الامور الاضافية لا يعقل الا منضافا الى ما يزهما كما يكون اضافتها الى
بعض الصفات ثم يكون اضافتها الى الجميع فان كان العموم حقيقيا في اداة الاطلاق عاد الى الجميع
فقيه لا يجب انتهى كلامه اقول الحق هو ما ذكرنا ان كلمة كان مستوطئة ان اقتضاء
العرف ايها ولا يخفى ان هذا التحقيق والترديد منه في خصوص المساواة والا فلا شك
في سائر الصيغ ان الحلاقة لابن عليا الى الجميع فان ضربت بدون قرينة كما يدل على انه كل
ضرب بل قاتله الضرب في الجملة لانتهاء نفيه ظاهرا في العموم فاقول فيما المساواة يضاف
في الحال ان العرف فيه في نفي اطلاقه الاشتراك في جميع الاحوال المكنة الاشتراك
ولا اقل الاشتراك في اكثر الاحوال واذا كان كذلك فنفيه لا يوجب العموم بل انما يوجب
نفي الاشتراك في الجميع او في اكثر الاحوال نعم لو دل قرينة على ارادة خصوص الاشتراك
فالنفي يوجب نفي الخصوص او دلت على ارادة اشتراك في الجملة نفيه يوجب نفي العموم
ولا كلام فيه وانما الكلام في الاطلاق بدون القرينة على شيء فصار حاصله ان التحقيق
ان المختار في صيغة المساواة العموم في نفيه عند الاطلاق كما هو المختار عند
المعم الا ان بدل قرينة على خلافه وفي خصوص صيغة المساواة علم ان قد تقيد
للعموم بشيء على فهم العرف من مادة لفظ التساوي الاشتراك في جميع الصفا

او في الاكثر كما ذكرنا الان بدل قرينة على خلافه ويظهر من هذا ان كون الحال نكرة
لا ينفع في العموم كما سيفصل وجب التنبيه كغيره من النكرات اقول هذا هم لانه
اذا كان مفاد الحال مادة التشارك في جميع الاحوال او في الاكثر فاذا دخل النفي عليه
لا يفيد الا على نفي مفاد هذه المادة واساسها التشارك في جميع الاحوال او في
الاكثر فلا يحصل الا رفع الايجاب الكلي او رفع الايجاب في الاكثر ولا ينفع كون مدخول
النفي نكرة بعدما عتبار الجمعي معتبر في مادته فانه لا يلزم منه الا رفع مجموع التشارك
من حيث المجموع لا رفع كل مشترك وهذا ظاهر بعد التامل فلا بد للمستدل اثبات
عدم اعتبار التشارك في جميع الاحوال او في الاكثر في مفهوم المساواة وعدم فهمه
منه عرفا ولا ينفعه بحسب كون مدخول النفي نكرة ثم ظاهر ان ما يلزم من نفيه نفي
ان الامام الرازي في المحصول وصاحب المنهاج واكثر الاصوليين قد ردوا هذا الدليل
ابتداء في النفي من غير تعرض للاثبات على ما في هذا الكتاب فاني في المحصول في لا
اعم من نفي الاستواء من كل الوجوه او من بعضها والدال على القدر المشترك بين الخصمين
لا اشعار فيه بما لا يخفى لنا ان مبنى تمرة من التقرير الذي سياتي واما الامدي
فتمرة من الاثبات وقرب هكذا فقال الاستواء ينقسم الى الاستواء من كل وجه والى
الاستواء من بعض الوجوه والذي يصدق استوى زيد وعمرو عند تحقق كل واحد
من الامرين والاستواء اسم مطلقا اعم من الاستواء من كل وجه ومن وجه دون
وجه والنفي اذا دخل على الاسم الاعم فلا يكون مستلزما لنفي القسمين الخاصين
انتهى اقول لا بد من حمل ما في الكتاب على هذا التقرير والا لم يكن موجبا لحسن
ظاهر فان العاقل كيف يقول ان نفي الاعم لا يستلزم نفي الاخص فنقول وجهه ان نفي
المساواة المساواة في الجملة اعم من المساواة من كل الوجوه ومن المساواة من وجه دون
وجه لم يكن الشق الثاني مذكورا في الصيان فلا يعلم ان يدخل النفي او فهم من
شمول هذا الاسم اذا اعم لا استلزام له بالاخص فالنفي الداخل عليها يكون ان يكون داخلا
على القسم الذي فلا يلزم منه الا نفي مساواة مخصوصة فلا يستلزم عموم النفي واما

احتمل ذلك نكيف يصح حكمكم بان مدخول النفي هو جميع الوجوه بمعنى انه لاحظ المتكلم
جميع الوجوه ونفى كلها مطلق السبب الكلي حتى يلزم عموم النفي وهذا هو المراد من
قوله فلا يلزم من نفيه نفيه لانسلم ان النفي داخل على الاعم مطلقا مع انه لا يلزم منه
نفي الاخص حتى يكون مخالفا للبديهة وح فالجواب ان النفي اذا تعلق بشيء من غير قيد
على احد القسمين يتبادر منه نفي الاعم مطلقا لا في قسم خاص منه ولا شك ان نفي
الاعم مطلقا يستلزم عموم النفي فتحقق تعرض دفع المناقشات الواردة على هذا الكلام
مما قد يتأمل يكون وجه الدليل المذكور بوجه قياسي بان يقال كما ان الاثبات المطلق
للمساوات لا يدل على عموم المساوات فكذلك نفي المطلق للمساوات لا يدل على عموم النفي وح
لا يكون الضمير في قوله من نفيه نفيه راجعا الى العام والخاص المذكورين في العبارة
حتى يرد المناقشة التي اوردها المحشي الشيرازي ثم لا يخفى ان الدليل المذكور على
اي تقدير مبني على استبعاد ان النفي بالاثبات من غير فرق بين مادة المساوات
او سائر مواد التبيع ولا يخفى ضعفه وانه مدفوع بالجواب المذكور في الكتاب فالتحقيق
ما مر من تسابقا من الفرق بين مادة المساوات وسائر التبيع ووجه ما ذكره اما سابقا

فتدبر لم يكن كلامه مبنيا الخ فلذكر بعض الاصوليين بدل هذا المقدمة وقد
يلزم ان لا يصدق على شيئين اخاص متساويين وهو باطل فالملزم طريقان في اثباته
كون نسبة العموم احدهما انه لو لم يكن للعموم كان صادقا في كل شيئين فلم يكن
مفيدا والاخر انه لو لم يكن كذلك صادقا في كل شيئين فلم يصدق لا بستوعب
شيئين اما لانه نقيضه وهو باطل ولا يخفى امكان المعاندة بكل من الطريقين فتدبر
والتحقيق فيه ان المساوات لا دلالة له على العموم الخ اقول بناء على ما ذكرنا
من قيام العرف من خصوصيات المادة المساوات في جميع الصفات المكنة المتشاركة
او الاكثر فالتحقيق ان بقي المساوات يدل بحسب المادة على المتشاركة في جميع
ما امكن او اكثره فلا يلزم عدم صدقه وعدم المساوات لا دلالة له على العموم بل يدل
رفع المخصص المذكور ولا شك ان عدم ما يلزم عدم افادته لو كان رفعا للايجاب

الكلي مطلقا حتى يصدق في جميع المواد صدق السالب الجزئي في الجملة في جميع المواد
بخلاف ما ذكرنا فانه سالب جزئي خاص فتدبر المقتفى انه اعترض العلامة
على المحقق ان المقتفى في مثل اعتق عبدك عني بالف هو البيع وهو لا يحتمل تقديرات
واجاب بانه ليس هو البيع بل دخول العبد في ملكه وهو يحتمل البيع والهبة انتهى
ولا يخفى ان مناط اعتراضه يحتمل امرين احدهما احتمال ان المقتفى هو ما احتمل
تقديرات على انه تعريف المقتفى سواء كان المقتضيه بصيغة الفاعل او المفعول
فاعترض على التعريف المذكور بانه لا يصدق على ما لا يحتمل تقديرات كالمثال
الذي ذكر فاجاب بانه يحتمل التقديرات وح يطابق الجواب للسؤال لكن غير خاسم
لمادة الاعتراض لانه لا يصلح الا لاحتمال المذكور فيرد المقتفى مما لا يحتمل تقديرات
لو كان المذكور تعريفا فالجواب ان المذكور ليس تعريفا للمقتفى والمقتفى بل
بدل البعض منه فيرد المقتفى الكلام ان المقتفى هذا القسم منه حكما كذا
الى هذا استاد الشارح المحقق حيث او ل المقتفى ثم قال المقتفى ان كان ثمة تقديرات
لكن لاحتمال الاخراج مناط اعتراضه محل المقتفى في كلام المصنف على تبعد المقتفى
لا حمل شارح الشرح اعتراضه عليه ولا يخفى ان ضعف جوابه على هذا ايضا كما ذكر سابقا
الشرح لا يستقيم الخ لا يخفى انه احسن ما في كتب الاصول من هذا القبيل
صدق الكلام فان الصدق يختص بالجزء والاستقلالية فيشمل الانشائية فما ذكره
الشارح المحقق يشمل المقتفى في الانشائيات ايضا فتدبر فان لم يوجد دليل على جواز
مجازا بينهما اقول اما يظهر فائدة الخلاف في هذا الشق ان من قال بعدم التقدير
لا يصار الى الاجمال بل تقدر بالجميع واما الوجه دليل على خصوصية تقدير ما
في تعينه وعدم العموم وتفصيل الكلام انه امكن استفادة الكلام بدون التقدير
بان لا يحتاج الى الصرف الى المجاز اصلا او يحتاج لكن يكن تعيين بغير التعيين والا فحاد
كالجمل المرسل وغيره مما لا اضمار فيه فلا يجري الاضمار بالاتفاق وكذا لو امكن اضمار
واحد شامل للجميع ما احتيج الى الضمار وليس بعزم المقدر ولا يجري في اضمار الالفاظ

وقد تم بيع هذا الكتاب بتمامه وكماله بيد العبد الفقير الى الله الغني
محمد بن محمد بن عبد الله الشهير بمنلا خسرو غفر الله له ولوالديه
ولجميع المؤمنين والمؤمنات

متعددة ولا كلام في جميع ذلك وكذا لو دل دليل على تقدير خصوص مقدر
فلا كلام في انه لا يقدر غيره لا عاما ولا خاصا فانما الكلام في كلام لا يستقيم الا بالاضمار
والتقدير ولا يحتمل المجاز المرسل وغيره مما لا اضمار فيه ولا يمكن تقدير مقدر
عام ومع ذلك يحتمل تقديرات متعددة خاصة ولا دليل على تقدير خصوص
احدها فاختار المص والجمهور انه لا يقدر الجميع بل يبقى مجملا وقال بعضهم تقدير
الجميع اي بالتفصيل اذا عرفت هذا فقد عرفت ان هذا الخلاف قليل الجدوى
لان مثل هذا الكلام الذي لا يقبل المجاز المرسل ولا يحتمل المقدر العام وعلى التقديرين
لا يدل دليل على خصوص تقدير لو وجد فنادر جدا فان الامثلة المذكورة
في هذا الباب في كتب الاصول مما يحتمل الامور المذكورة فان دفع الخطاء و
النسيان يحتمل المجاز المرسل وتقدير المقدر العام وكذا ساير الامثلة وكان
لهذا اشعر المص والشارح بتمريض المثال حيث اسند الى الغير فتوجيه المثال
المذكور انه ذكر بطريق الفرض للتفهيم اي لو فرضنا انه لا يحتمل المجاز المرسل
ولا المقدر العام ولا دليل على خصوص تقدير بل يلزم احد التقديرات الخاصة
هل يقدر الجميع او البعض فعدم الاحتمالات المذكورة ووجوب تقدير ما مفروض
المقام ومحل الخلاف والاستدلال وجوب تقدير الجميع وعدمه فاعلم ذلك فانه
ينفعك في تقرير الدلايل فقد اختار ان له عموما اي اختار انه قد يكون
للمقتضي بصيغة المفعول عموما وهو ما اذا كان ظاهره على فرض الظهور عاما
اقرب مجازا الى الخطاء والنسيان الخ لا يخفى ان المفروض في المثال انه
لا مجاز في لفظ الخطاء والنسيان فالمراد انه اقرب تقدير الى مفاد هذا الكلام
فالمراد بالحقيقة ههنا مفاد ظاهر الكلام ولو لم يكن فيه تقدير والمراد بالمجاز
التقدير واشار الى هذا بقوله وذلك معنى اضمار الجميع اقول هذا الدليل على تقدير
تمامه انما يدل على عموم التقدير في مثل هذه المادة التي يتحقق فيها رفع منسوب
الى شيء لا يستقيم بدون تقدير واما في مثل اعتق عبدك عني بالف فلا يتم اذ

يصح ان يق فيه ان اقرب مجاز اليه عموم تقدير البيع والهبة وغيره ولا حاجة لقرب
ذلك المجاز كما لا يخفى فالظ في المسئلة التفصيل بحسب المواد والادلة العرفية
ثم باب غير الاضمار في المجاز اكثر المراد بغير الاضمار المجاز المرسل وامثاله
من الاستعارات التي مجازات لغوية وحاصل الجواب ان الظ في الكلام الذي لا بد
صرفه من الظ غير الاضمار من المجازات المذكورة مهما امكنت لكونه اكثر واغلب
الحاقا للمفرد بالاعم الاغلب فلا يصار الى الاضمار الا لضرورة وهذا قاعدة
كلية ممهدة من غير ملاحظة خصوص ما نحن فيه ولا يخفى ان هذه القاعدة تقتضي
ان لا يصار الى الاضمار اصلا الا الدليل اقوى من مناط القاعدة المذكورة فاذا
وقع التعارض بين المرجحين المذكورين يبقى دليلنا الدال على كفاية تقدير البعض
سالما وهو المراد بقوله المثبت للبعض اي المثبت لكفاية البعض فيجب العمل
وبهذا يندفع النظرين اللذين هما اوردهما المحشي الشيرازي حيث قال وفيه نظر
اما اولا فلان الكلام على تقدير ان لا بد من الاضمار والتقدير فالدليل
الثاني للجميع الدال على انه لا يقدر شيء لم يعتبر بالدليل القطعي الدال على انه لا بد
تقدير في الجملة والا لزم الكذب في كلام الشرع انتهى نظره الاول ووجهه انه قد عرفت
ان اولوية عدم الاضمار بدون الضرورة مطلقا قاعدة كلية لا يتخلف منها الا بقدر
الضرورة فالدليل القطعي الدال على تقدير في الجملة لاستقامة الكلام انما يوجب
التخلف عنها بقدر ما يوجب استقامة الكلام فيبقى القاعدة المذكورة محفوظة في
الزايد على القدر المذكور وهذا كاف لمعارضة دليل تقدير الجميع الذي ليس اقوى
من محافظة هذه القاعدة فتدبر ثم قال واما ثانيا فلان للخصم ان يقلب هذا على المص
ويقول دليلكم الباقي للجميع كما كان معارضا لدليلنا المثبت للجميع كذلك لدليلكم المثبت
للبعض وح فنقول فيعارض دليلاكم ويبقى دليلنا المثبت للجميع سالما فيجب العمل به
اقول وجه دفعه ان القاعدة المذكورة لا يعارض وجوب تقدير البعض لان المفروض
قطعي لضرورة الكلام والقاعدة المذكورة اولوية عدم الاضمار بدون الضرورة

نقول المعترض ان الدليل الطابق كما يعارض دليل نقيضه الجميع لما عارض نقيض البعض
مع ان الاعتراض في تقديم الجميع بخلاف تقديم البعض فانه قطعي مزوري كما هو
المعترض ثم لا يخفى ان قوله متعارض دليلاكم وبقي دليلنا المثبت للجميع سالما
من المعارض فانه يعد ضعيف سقوط الموجبة الجزئية وبطلانها بسبب التعارض
يتصور بقاء الموجبة الكلية سالمة فان بطلان الاعم يستلزم بطلان الاخص قطعا
بخلاف سقوط الموجبة الكلية فانه لا يستلزم سقوط الموجبة الجزئية كما بينا
سابقا فالصواب اسقاط هذا الكلام من الاعتراض والاكتفاء في الاعتراض بان
الدليل الطابق للجميع كما كان معارضا لما كان معارضا لكم ودفعه ما عرفت

٤٠٥

باعتبار الرفع اشار الخ الاولى ذكر هذا الكلام قبل الجواب كما نذكر ههنا ليتصل
الجواب او يرد عطف على ما ينسب اليه فالمعنى انه صار المجاز اقرب باعتبار
ما نسب اليه في العبارات او باعتبار غير ما نسب اليه في العبارات من ملاحظة امر
خارجة سنشير الى بعضها الخ مفصيل يخصيصه الخ اشار الى محل النزاع في هذه المسئلة
كما سيتحقق وتحقيقه انه لا خلاف بين الفريقين في ان يحصل ظاهر الكلام
عرفي نفي الاكل في مفعول لم يسم اكل ما اكل لا بحث بل الخلاف في انه هل هو علم قابل
للتخصيص في المعنى المبحوث عنه حق لو قال ان دخلت مفعولا خاصا قبل منه باعتبار ان المفعول
به ملحوظ في الكلام وانما ذكره منظور فيه على ارادة كلها او بعضها بعضها و
ان كان احتمال ارادة البعض خلاف الظاهر كالعام المخرج بالاستثناء او لا بل هو عام ما
كانيا وان كان يلزمه العموم باعتبار ان نفي الحقيقة لا يحصل الا بنفي جميع الافراد
لكنه لما عقليا لا يلزم من كلام المتكلم وان لم يكن منظورا له فلا يحتمل التخصيص
من حيث ان الملحوظ اما هو الحقيقة من حيث هي من غير ملاحظة الافراد اصلا
نكيف يسمع من المتكلم تفسير الافراد بالكل او البعض اذ تفسير غير الملحوظ غير مسموع
وعباراتنا ظاهرة ما ذكره الشارح من كون دليل المصنف وجوابه الاول في غير محل
النزاع وخلاف الاتفاق لاستحالة وجود المطلق في الخارج الا في ضمن المقيد

لفظ المطلق في الدليل المذكور على المهية المجردة اي المهية بشرط عدم التشخص فمنع الجواب
ان الاكل الذي هو مدخول النفي في المهية المجردة وذكر سندين الاول انها مستحيلة
في الخارج فلا يكون نفيه معينا لحق يصح قصد المتكلم في اليمين وغيره والثاني
انه لو كان المنظور في المهية المجردة يلزم انه لم يحنث بفعل الشخص لان كل ما فعل
ليس بمهية بل شخصه وهو خلاف الاتفاق ولا يخفى ان المتكلم في مقام المنع
المذكور ذكر ان المراد المطلق المقيد المطابق المطلق اي ليس المراد المهية كما فصلنا بل
المهية المعينة بتشخص كما هو مذهبه وما ذكر من ان المراد ليس المهية المجردة
حق لكن لا يلزم منه ان يكون المراد المهية المقيدة بل المراد المهية لا بشرط شيء كما عرفت
النكتة سابقا واشار الشارح ههنا بقوله وقد ينتهي الخ فالصواب على الجواب ان يقول ان المراد
بالمطلق المهية لا بشرط شيء فسلم انه يدل نفي الاكل على نفيه لكن لا نسلم انه لا يكون نفيه
بخصص لانه لا تباين بين العام والخاص وان ادرجت المطلق المهية المجردة فلا يدل
نفي الاكل عليه بالسندين المذكورين فتدبر وما يمكن ان يقال ان
ما ذكره هو الخلل الذي استدل الامام الرازي وعباراته الامام في المحصول صريح
في التوجيه الثاني بل عبارة الشارح ههنا صريح فيه وكانه لم يراجع المحشي الى المحصول
على ان كون توجيه الاول موجها من غير ملاحظة التوجيه الثاني محل تامل بل الحق
انه لا بد في تمام مرام المستدل من دعوى ان المستفاد من لفظ كلا ما عدا المفردية الفعل
المثبت لاحظا في المراد بالفعل المثبت ههنا صيغة الفعل الاعم اطلاقي القابل للاسم
والحرف الواقع في كلام الراوي بلا نفي كما يشعر به لفظ الصيغة في المتن في آخر
المسئلة
لا الفعل المصادر من لبق عليه السلام اي العمل الصادر عنه كما انه ليس محل
توهم العموم بالنسبة الى الاشخاص اما الى الزمان وكيف يتوهم عموم عمل شخص من حيث
في الخارج لاحتمال التعينات احترز بهذا حديث العموم الثالث انسب من العموم بالصيغة
وغلة توجيهه ما ذكره شارح المنهج حتى لو قال جمع لزال التوهم عن المتن
من تبديل لفظ جميع الجمع الاشارة الى انه ليس الكلام في خصوصية صيغة فاقبل

ان يجب بدل على الاستغراق كل قال شارح الشرح لكان سئل كان حار جار عن محل الكلام
فلا يضر تأخره لا ريب ان بعض الصيغ يدل على التكرار سئل ان يبق بانه عام لا يزال الفعل
كما اذا ورد مع نفي لكنا وانما الريب الكلام في ان صيغة الفعل من حيث انه يدل على فعل
منسوب اليه عام من يخصص صيغة هل يدل على العموم او لا فاورد بالشرط
لفظا لا يفيد هم افادته الاستغراق من حيث خصوصية الصيغة فتدبر كونه
بعد احتمال اي طلاق وعموم الخ عن ضمن ان الدليل الخارجي دل بالقرينة من
هذا الباب وذكر انه كورات اصله باب القرينة ولا يلزم ان يكون كلها مما
الموضوع له بل يكفي ان يكون المثال احد المذكورات من باب القرينة وتفرد الامثلة
لتوضيح المقصد من القرينة فلا يرد ما اورد عليه انه غير مستقيم فقد
ان الفعل المثبت لا عموم له بوجه من الوجوه قد عرفت ان العموم بالوجه الثالث
لا يلايم الفعل الاصطلاحي ولا يتوهم ضم العموم المذكور اليه ما فعله
شارح الشرح وقد وجه الحاشي الاصبحي بان الفعل الذي اختاره في عموم
لام الفعل الاصطلاحي الدال على الفعل الخاص بالمقابل للاسم الدال على العموم
بين عم الخصم هيهنا ثابت بالحكاية اعني الفعل الاصطلاحي الدال على الفعل المقابل
للقول فالاستدلال بالحكي عنه في صلب الدليل لا يخفى ضعفه لان الحكاية
اي الصيغة من حيث انه صيغة لا دخل لها في هذا المقام واما هو مفاد الفعل
نفس العلاقة المقولية وانضمام القرينة معها وعدم خلاف الوجهين الاولين
فان الذي هو فيهما باعتبار نفس الصيغة فلا يلايم الوجه الثالث لهما قوله واما
اذا فاض الماء روى انه سئل ابن سلمة عن الاستمناء فقال عمر اذا فاض
الماء على راسين والاخر قولها عائشة حتى حين سئلت عن وجوب الغسل بالتقا
الختانين بدون الانزال والاخر في الصلوة كما هو المشهور بين الجمهور الا بعد
ظهور او قطعه في بعض النسخ بالواو كما فعل صاحب الرد والنقض على النقد عن
ان العموم انه لو كان عدلا مارنا واطلق الفعل لم ينقل الا واكان قطعيا في العموم على

وان ظهوره اما ناشئ من القطع او قطعا على نحو او ينزع قوله ويضعف احتمال
عدم العموم فيفيد بعيد خطا وفي الامور الظاهرة وبعد المغيب بعيد كذا هو
لم يبعد ليفهم كون العموم من اجتهاده في الامور الخفية الاجتهادية التي يكن
العلماء فيها وذلك كما لا يخفى من الوامل الاطلاق في الفعل في امثلة هذه
الواضح المشتبهة لانه تدليس كما مر سابقا في بحث الجبر فان الفعل ليس كالقول
وعمان وما يفيد خفاء ثم في بعض الصور من حيث الاطلاق فعلها في ظاهر
عدالته لا علمه ويندفع ما اورد شارح على قول الشارح خلاف الحكم عليه
عدالته بان نقل العموم بناء على الخطاء في الاجتهاد وانما يناسب ظاهر العلم لا العدل
ووجه الدفع ان نقل العموم لسبب الاجتهاد في موضع يقبل الخطاء لكونه مخفيا بان
العدالة من حيث اطلاق الفعل كما عرفت ولم يناف العلم لان خطاء العلماء في المسائل
الخفية كثير فتم ومعاملتهم بكلامهم ورسائلهم فانهم يخبرون في خطاء واجبهم فتفهم
وما الرسل الاف والكلوم جمع الكلم وهي الجراحة والارواح جمع الروح وهو
عرق في العنق تنخب بالنون والخاء المنقوطتين اي تخرج يفتق عنق
جمع السوداء من عبيد اذ ضلال ما لو كان العموم لسبب التعبد بالقياس
كما هو راي المتقدمين على ما سياتي في بحث القياس من ان قضية الحكم في مثل الخمر
لا سكان بعض دليل الدال كلما على التعبد بالقياس في كل العلل الواردة في الشرع
لا بد الا لم الصيغة ولا يفهم العقل وباستناد الحكم هذا الكلام حتى اولم يرد الشرع
مطلقا بذلك ولم يكن الاجماع بينهم على التعبد بالعلل الشرعية مطلقا لم يفهم تعدية
الحكم الى غير ما نص عليه بخفي على هذا ان الدليل الدال كلما على التعبد بالقياس كاجماع
الصحابة بينهم وامثاله اما ان يكون في خطاب الشارع او في غيرها فان كان الاول
في الخطابات الشرعية ان يقتضي قولنا اعتقوا عاما السوداء عتق جميع السودان
كما يقتضي اذا كان عمومه بالصيغة هذا انما يتم على راي المصنف رد من قال بالعموم
بمعنى الصيغة واما على صيغة الذي المحقق في بحث القياس من تاييد قول من

ان تعليق الحكم في مثل حرمت الخمر لاسكاره من حيث ان هذا القول من الشارع
تعبد قياسي في حضور من المادة وان انعدام الدليل الدال مطلقا على التعبد بالقياس
يفهم العقل منه من التعليل المذكور عموم الحكم في كل ما يساويه العلة بمقتضى العقل
لا من حيث الصيغة ولا بالدليل الدال مطلقا على التعبد في الخطاب الشرعي فان
بين حرمة الخمر لاسكاره واعتقت غانما لسواده فان الاول يفهم منه حرمة جميع
المسكرات بمقتضى العقل دون الثاني حيث لا يفهم منه عتق جميع السودان من
اجماعا مشكل وقد ارتكب الفاضل المحقق ما سبق لدفع ما ذكره من ان العباس
المذكور لم يقتض اثبات اعتاق غيره على نفسه حتى يلزم من ذلك عتق غيره حتى
لو صرح به فقال وذلك يقتضي ان اعتق غيره لما قصد بالصيغة المذكورة الا
عتقها فضلا عن ان لم يصرح بذلك فلا يلزم العتق اقول لا يخفى انه يجري مثل
ما ذكر في حرمة الخمر لاسكاره بان يقال ذلك يقتضي اثبات تحريم غير الخمر من
المسكرات على نفس الشارع لا حرمتها بان وصفت الحرمة كالعتق الا ان يفرق
بين التحريم والحرمة في ذلك ما لا يخفى انه يجب على المذكور ان لا يفرق في نظائر
تعلم انه واقع عجلا فيه غير انه لكي هذا غير مناسب لمقام اعداد الاشياء على امثلة
لو بدلنا المثال بقول القائل لوكيله اعتق فاغا عنى لسواده لا يتاتى فيه
التخاطر بعينه مثل قوله اشتر الخمر لاسكره مسكر ولا يبعد على هذا المذهب
اي ما يؤدي الى التخاطر وهو ان تعيد تعليله الحكم بمقتضى العقل لا بالصيغة ولا
بالدليل المطلق ان تلزم عدم العتق بمقتضى هم العقل من التعليل واما بعدم
عدم وقوع العتق وامثاله لدليل خارج في حضور من الامثلة لكي لا يخفى انه يكفي
مثل هذا الالتزام لمن قال بالعموم بحسب الصيغة ان لم يكن مخالفا لاجماع اهل
اللغة كما اشار اليه الفاضل المحقق وبالجملة شارح الشرح صرح وانتقل فانه ترك تفصيل
كلامه الى مقامه بل حصل بالالتزام تبعا للثبوت ملزوم اقول لسيعلم ان الشيخ
في بحث المفهوم على ما تحقق لشارح المختصر ان العاملين بالمفهوم لم يكتفوا بعد

حكم غير المذكور فانه بين مذهب النافين بل قالوا بفهم حكم غير المذكور من الدلالة
اولوية او مخالفة ومنا لكلامهم في اثبات هذا الفهم اما في مفهوم الموافقة
فالقياس الجلي او دلالة نفس الصيغة وكلاهما يصير مع ملاحظة المتكلم المقصود
الموافقة وحال غير المذكور وعدم ملاحظته فان غفلة المتكلم لا يلغي القياس
او دلالة الصيغة من حيث الصيغة واما في مفهوم المخالفة فالحق فيه انه لو
وقف المتكلم المتحيص لكان القيد لغوا لا ينبغي صدوره عن الفصيح ولا يخفى
ان هذا انما يتم اذا كان مفهوم المخالفة ملحوظا فالقول بحجية مفهوم المخالفة
بالالتزام بدون الملاحظة على تحقق على فانه لا يطرح وجه اللزوم حتى يثبت
تبعا للمنزل مسوق في الملاحظة وظهور هذا الاحتمال بالمفهوم كما هو معنى
المسلك في حجيته بل هو نفي لمفهوم حقيقته الا ان تحصيل مناط اثبات المفهوم
غير اذ كرنا من الالتزام الصيغة الجارية على تقدير عدم الملاحظة ليفهم منه
المتحيص قال الى اعلم ان المذكور في المحصول في باب العموم والخصوص
من حكم العطف مسئلتان الاولى ان العطف على العام هل يقتضي العموم اي عموم
المعطوف عليه هل يستلزم عموم المعطوف امر او حكم صاحب المحصول بانه لا
والثانية ان عطف الخاص على العام هل يقتضي تخصيص المعطوف عليه اي خصوص
المعطوف هل يستلزم خصوص المعطوف عليه ام وحكم بانه لا يقتضي وكلامه
ان المسئلتين المذكورتين بحسب الاجمال بمعنى ان الموجبة من الثانية
عكس النقيض للموجبة من الاولى وابطال كل منهما يستلزم ابطال الاخرى وقد
حمل شارح الشرح كلام المحقق على الاولى اعجابا وهي المذكورة في كتاب الاحكام نفيا
كما في المحصول والمسئلة ان عطف العام على الخاص هل يقتضي خصوص
خصوص المعطوف اي خصوصية المعطوف عليه هل يستلزم خصوص المعطوف
وعكس نقيضها وهي ان عموم المعطوف هل يستلزم عموم المعطوف عليه فغير
مشهور بين في كتبنا الاصولية بل ما وجدنا اثرا منها في اكثر الكتب بعد التفحص التام و

التفحص

ثم نقل شارح الشرح الاول منها من المحصول وتبعه المحشي الشيرازي في نقله
ما ظهر لنا عليها في المحصول في ابواب المناسبة لذكرها بل لم يوجد فيه الا المسلمين
السابقتين ولم ينقل صاحب الردود والدفوع لتجويزها منه ما وقع منه
في النقل او هي مذكورة في غيره وضعه واما نقل صاحب الردود والاهوج عنه
وغيرهما احالي كلام الشيخ المحقق في توجيه المنع على اصل هذا المسئلة نفيا
او حصوص المعطوف عليه لا يقتضي حصوص المعطوف بل يبقى على عمومه وكذا
اكثر الشراح حملوا كلام المتن على هذا وذكروا ان هذا غير مسلم في كتب الاصول
كما استاد المحقق الشارح المحقق لبقية اليه بقوله وكلام المتن على ما الحاشين كلام المجوز
لا يخرج عن قصوره اما على ما حمله شارح الشرح فلان الحنفية انما ادعوا الملازمة المذكورة
اي ان عموم المعطوف عليه يستلزم عموم المعطوف ليكون رفع اللازم في الحديث
المذكور مستلزما مشروع المذكور اي عموم الكافر الاول على ما هو مذهبهم مسلم المسلم
الذي يعلم الملازمة اي حصوص الكافر الاول عندهم وعند غيرهم وانما
يرد على حصوص المعطوف عليه كما يظهر من المحصول والاحكام وغيرها والمنافية
وغيرهم منعوا الملازمة المذكورة واما الاستدلال بوضع المذكور ليلزم وضع
اللازم في الحديث المذكور اي يجوز بكافر المعتدد بعد الاخر وعمده كما حمل شارح
الشرح الكلام عليه فلا يتعلق عن عن الحنفية اصلا بل لا يذهب اليه احد من اهل هذا وان
كان اصل الملازمة مذكورة في كتب الاصول لكن لا الى وضع المذكور فعن شارح
الشرح انظر هذا الصنف الشيخ المحقق هذا الكلام الى المتن واما على ما حمل عليه الاهوج
وغيره فلانه قد عرفت ان المنقول من الحنفية في كتب الاصول لكن لا الى وضع اللازم
فعن المذكور فعن شارح الشرح انظر هذا صنف الشيخ المحقق هذا الكلام الى المتن
في المسئلة السابقة اعم اي عليها لاثبات مقصودهم الذي عرفت ولم ينقل
المسئلة السابقة اللاحقة عنهم وليست مناسبة لمقصودهم المذكور فنفي هذا
الحمل كان حول الشيخ كلام المتن كذا اثناء الى هذا فتم فيقتضي العموم الا يخفى

ان هذا

ان هذا لا يلزم حمل شارح الشرح واما على ما حمله عز ضياء فبان على عمومه اي لا يجب
حصوص الاول بحصوصه بعكس العبارة الاحقة اي قوله ولا يختص بالجزء
اختصاص الكافر الاول فانها لا يلزم حمل عز شارح الشرح فان حديث اختصاص
الكافر الاول وعدم استلزامه لاختصاص الثاني عز من يوط بما حمل وعليه يتوجه
ان هذه العبارة على ما حمله ليس من نقلة تقريرا للمدعى بل يوهم توهما عاما عن
الاول ليكون مضمرا بعموم الثاني بان اختصاص الاول لدليل خاص لا ينافي عمومه
بحسب الصيغة فيخفى الكلام ان عموم صيغة الاول يقتضي عموم صيغة الثاني وكذا
لهذا الحصوص ويخفى ضعفه لانا انا نحمل القول على الحاشين مما حمل كلام المعانقة كلا
من تقدير لفظ كافر بعد قوله عموم وكذا وجوده في عمل مع كون عملا بحسب الصيغة
اما باعتبار ان عموم صيغة كافر الاول يقتضيه وهو واقع فهذا واقع كما حمله
شارح الشرح او باعتبار ان تخصيص الكافر الاول بالدليل الخارجي لا يسري اليه
على عموم علة سراية تخصيص الاول اليه وذلك لا ينافي تخصيصه بدليل اخر
اذا عرفت هذا فقد عرفت انه لا بد لهذا المدعى اثبات امور الاول اثبات تقدم
في الجملة والثاني ان المقدر هو اللفظ المذكور او الاعم الكافر العام بحسب الصيغة
والثالث ان عمومه حاصل من عموم لفظ الكافر الاول على حمل شارح الشرح او ان حصوصه
الكافر الاول لا يمنع هذا العموم على ما حمل الاخر دليل المعتدد الى على الجميع والادلة
من الخصم كل واحد منها في مقابل واحد من الامور المذكورة فالثالث في مقابل الاول
والاول في مقابل الثاني فقط على حمل شارح بانه لا يكون ان يكون المقدر هنا ما دام
الاثم حطم تبة المسلم الذي في مقابل الثاني على حمل الاخر وتوجيهه انه انما
يصح قولكم تخصيص الاول لا يوجب تخصيص الثاني فيكون باقيا على عمومه ان كان المقدر
هو اللفظ الاول العام بحسب الصيغة ولا يلزم ذلك على الاحتمالين المقدرين في بعض
هذا المقدر للطلقات وهو ظاهر بالاتفاق وعلى ما ظهر من [illegible] الثاني
ان الدليل الاول من الخصم لا ينطبق على المقام بناء على ما حمل عليه شارح الشرح كلام

[illegible]

المصنف بطلان التالي لانا نمنع حقية الملازمة وذلك لان مدعي العموم على ما علمت
ليس بحسب اثبات استلزام العموم حتى يكون مدعي الخصم بحسب نفي الملازمة بل
مدعي العموم ثبوت اللازم بثبوت الملزوم بعد اثبات الملازمة وعلى هذا ينطبق
على نفيه الدليل المذكور من الخصم على انه لا يكون ثبوت العموم هو نفي اللازم اعني
المعطوف كما فصلنا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون بعولتهن الخ لا يجوز ان هذا مناف
توجيه شارح الشرح دون التوجيه ما ذكرناه فتدبر لو كان ذلك اي لو كان
تقدير ما هو مذكور في الجملة الاولى التي هي المعطوف عليه لانه مناف للمعطوف حتى يكون
تقدير لفظ كان مناف في جملة ولا ذو عهد اذ العرف وان خصص الاول
بقيد موجب لتخصيص الثاني بما اي العرف وان تقدير ما هو مذكور في الجملة المعطوف
عليه لانه في المعطوف ضلالة تقدير يوم الجمعة بعد عمرو وهو بكر فالمراد بالتخصيص
المذكور في هذه الصيانة ليس ما هو الكلام فيه من تخصيص لفظ الكفر وعدم بل
المراد اصل تقدير لفظ الكافرة اذ لو اشركت ستة لابنة لصب على عمار ولا يخفى
ان محل النزاع ما ثبت فيه عموم الامة كالخطابات المذكورة لا ما نعلم اختصاصه
به كمن الخطاب بتبليغ الرسالة والقول لان لجهة خصوصية عمر وانثاها
ويدفع على الاول انه يكفينا ولو في نقل عن ما اقول حصل التتبع المحقق محل النزاع العموم
في الجملة وان كان عن بعض ما نحن فيه العموم اعم وذلك لبعد ان يكون مدار
الحكم القائل بالعموم العرفي بحسب اصل وضع اللغة اذ كيف يقول عاقل ان لفظ
يا ايها الذين وضع لخاطبة عموم الامة ولهذا اسقط لفظ لغة في تحرير دليل الخصم
مع كونه مذكورا في المتن وعلى هذا لا يتم دليل المصنف على مدعاه بل نعم الذي قال صاحب
الرد ورد وعند التحقيق لا يضر محل النزاع او من قال بالعموم قال به عرفا ومن نفاه
لغة اشهى ولا يخفى انه على تحقيق النزاع محل النزاع محل رد وفهم منه انه ليس مدعي المصنف
نفي العموم بحسب اللغة فتدبر بل نفي العموم مطلقا الا ان دليله قاصر عنه بل عدم الكل
كحرمت عليكم امهاتكم فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات من جهة الفرج

وحفوفها الفعل واستالم بمناجرح المناجرة بالجيم والزاء المنقوطة المباراة
والجماد والراء المهملتين المقابلة وكلاهما مناسبان للمقام ولذا لا يبقى كسي
العدد وما نحن فيه لم يكن المراد فيه هذا الاخبار هو مع اتباعه لكانت كافية فكان المراد
في الحكم بتمامه كذلك فلذكر مثالا لا يكون انكار العموم فيه موجبا للعود على ما ركب بخلاف
هذا الصوص الخ قلنا ورد بعض الشراح على المصنف في المنع الثاني تسليم مدعي الخصم
الا ان يدعي يلتزم الخصم عموم الخطاب بالمفرد مع كل مرة بنية الانشاء اطلقها
اقول منشأ توهم الشارح المحقق ورد كون المثال المذكور من مواضع النزاع فتوهم ان
التسليم منه تسليم في بعض ومنع النزاع فيكون تسليما لمدعي الخصم المدعي للعموم
في الجملة الا ان يكون مدعي الخصم دعوى العموم في كل الخطابات المفردة فلا يكون التسليم
منه تسليما في الكل ودفع شارح الشرح وهذا الوهم ما حققنا في اول كلامنا من ان
التسليم في المثال المذكور وهو ليس من محل النزاع بل محل النزاع ما امر به النبي من الامة
الشريفة وليس منه وجه التسليم فتقال وهذا بظاهره ما ذكره في بعض الشروح
ونقل ما نقلناه فتأمل شارح الشرح وهذا اشارة الى الصوص الذي ذكرناه ولا يخفى
فان قيل كان نعم الصوص الشيرازي وصحح بتكلفات وقد ذكرنا ما فصله حق الاشارة
ثم تعرض اعنا النزاع فيما قال اقول الاول بعد ما تبين في الجواب ان في الاية المذكورة
الخطاب بالمفرد هو المنادى وهو ليس عاما والعام هو الخطاب بالاسم بالاطلاق هو
ليس خطابا بالمفرد بصيغة الجمع ودفع توهم ان عموم صيغة الامر بعد النداء
يقتضي عموم المنادى بانه لا يمتنع ان يقال فلان افعل انت واتباعك كذا ثم الجواب بانه لا يتوهم
ان مع ذلك من مواضع النزاع حيث ان المنادى مخاطب بالمفرد مع كون الحكم المذكور
بعد عام فيكون الخطاب بالمفرد بحيث عام العموم فقال هذا ليس من مواضع النزاع
في عموم نفس الخطاب بالمفرد كالمثال الذي ذكر لا ان بعد عام فتوهم يتعرف
انه ليس من نقيمة المقدمة السابقة عليه الصوص يدل على تعميم حكما
ان هذا الصيانة من الشيخ اعنا يلايم ما حققنا من الخطابات لم يدع العموم بحسب الصيغة

٥١٦

حكام

فيه

اعلم ان الزراد قد تقدم ان الزراد نظيف من الزراد ونظيف من الزراد
عن الاسم والاقبال ومنه قولهم للتوبيت ونحوه ما ذكر في الزراد

ان بحسب الدليل ان لا يخفى انه لا يكفي اثبات عموم الاحكام لثبوت التناول بحسب
الصيغة بخلاف العبارات الاخيرة في جواب الاولة الاخر فانها اعم بخير فان المدعى
العموم بحسب الصيغة وان الكلام لا يخ تشويش الجواب منع ودلالتها على تعميم
الخطاب المفرد للامة بحسب الصيغة وبيان هذا المنع منعا لدلالة المضمون المذكور
على تعميم الخطاب المذكور بحسب الصيغة واذا قال ان ما ذكر سند المنع المذكور
اعني قوله واما يدل لو دلت تامة على طريق المعوض والمساهلة ولا نسلم ان كل
حكم كلي كما كان لا يقتضي شمولي لكل خطاب بصيغة لكل اول هذا بناء على حمل المقدمة
لخلاف الخصم المستدل عليه واما لو حمل على ما حققته انفا من المساهلة في الكلام فيكون
هذا المنع سندا لدلالة المضمون على عموم حكم الخطاب المذكور مطلقا وح يصح
قوله اما يدل لو دلت بلا مساهلة بل على حمل المقدمة ليصح بكون ان يكون منعا لهذا
بناء على ظاهر دعوى المستدل في الدليل فانه ادعى دلالة المضمون على عموم
احكامه فان كان هذا مقدمة لاثبات مدعاه على حمل المقدمة على التقدير يكون
سندا لهذا المنع الدلالة المضمون على العموم بحسب الصيغة حتى يكون في الكلام مساهلة
يحمل على انه تعميم بالقياس او هذا الدليل اي يعم خطاب المفرد للامة بحسب الصيغة
او هذا الحديث ولا يتوهم الورود فتة صيغة المذكر السالم اه فيدا السالم موجود
في اكثر النسخ ولم يظهر لنا وجهه اذ هذا الخلاف سار في كل صيغ جمع المذكر الذي مبدؤه
بالعلامة والصورة لا بالمادة وكان الشيخ لحقق عم في البيان ولم يخصص بالسالم
استنادا الى دلالة ولكن من وما اي لا خلاف في دخول النساء في مثل من
ما اذا وقع في الكلام معلقا فلا يأتي ما سيجيء من خلاف البعض اذ كان لا يعاد اليه
مذكرا فان الخلاف الآن مخصوص بخصوص هذه الصورة بقي نية تذكير العائد
وح لا حاجة الى الكلمات التي ذكر الحنفي الشراز في لتصحيح الاطلاق وان العدول
بنقد منه الى الاستدلال ح هذا العتيد الى مناط الخلاف ومنشأه فان مناط قولهم من
قال بدخول النساء وقوع التغليب المذكور في كلام العرب كما سيظهر من دليلهم

هل هي ظاهرة في دخول النساء الظاهر ان المراد انه هل هي حقيقة في بعض ما يدخل فيه النساء ام
كما يظهر من كتب الاصول ولا يخفى انه سيجيء انه حقيقة في الرجال وحدهم بالاتفاق
فرجع مذهب الحنابلة الى دعوى الاشتراك اللفظي بينهما وكون مرادهم بالظهور الظهور
بالنسبة الى غير المعنى الذي هو حقيقة اتفاقا ويرجع مذهب الاكثر الى نفيه وانها
لا يكون كذلك حقيقة الا في الرجال وحدهم وعلى هذا لا ينطبق دليل المعترض عليه
كما سيعلم واما كون المراد الظهور بالنسبة الى الرجال وحدهم مع كونها حقيقة
خاصة في المعنى الشامل للنساء دون الرجال خاصة مع كونه مستبعدا خلافا للاصل
ليفيد كما سيجيء الا ان يقال ان مرادهم ظهورها في الشامل على سبيل التفصيل والاشتهار
مع كونها حقيقة في المعنيين وهذا الدعوى بعيدها غير منقول من الحنابلة في كتب
الاصول الا انها هل هي حقيقة في المعنى الشامل الا والدلائل معترضة مضطربة من الجانبين
بعضها اسلم الدعوى الاول وبعضها الاخرى وسنذكره هو عند التغليب
الخ بقي كان سند القرينة الدالة على التغليب بهم دخول النساء انفا فان هل هي
ظاهرة في الدخول حتى يقام بدون القرينة ليفيد ام وان كان سند الدليل المسلم
واحتلاج هذا الدليل الى ان المسلمين الواقع في هذه الآية لا يدخل فيه النساء فيكون
المراد منها الرجال خاصة وسنعلم انه نزاع في انها حقيقة في الرجال وحدهم
وسيسلم منا وهذا لا يدل على انها حقيقة في المعنى الشامل لو كان هو المدعى ايدين
لسيسلم حقيقة فيه في هذه الآية بل لا يدل ليفيد على نفي الظهور في الشامل سند
وعدم التزامه انا نعم ان يقول ذكرا المسلمات قرينة على ان المراد المعنى الحقيقي الغير الظاهر
وحل النزاع ما هو عند الاطلاق المعروف من اهل اللسان تعليلهم لا يخفى ان
دعوى معروفية التغليب لا تناسب دعوى كونه حقيقة في المعنى الشامل اذ على تقدير
كونه حقيقة في المعنى الشامل اذ على تقدير كونه حقيقة في المعنى الشامل لا حاجة
الى التغليب الاصل في الاطلاق الحقيقة الخ لا يخفى ان هذا ان يدل على كونه حقيقة
في المعنى الشامل لا كونه ظاهرا المعنيين وهذا مما لا يدل لكونه من دلالة المشتركة ساريا او لانه

ولا الظهور لما اجمع عليه مانع ومنع لما يقال ان متعلق الاستدلال بالاجماع لا يدل عليه
على شمول الصيغة بحسب اللغة بل على حمولها شرعا وهو خارج عن محل النزاع فشان المحقق
الى دفعه بان الاظهور بحسب اللغة لما اجمع عليه عارضه خصوص الاجماع دليل على ظهوره
في اللغة سواء كان الاجماع او لا فلا يبقى المعرض لاثبات الشمول بحجية الاجماع شيء على ما تدبر
هل يتناول العبد شرعا حمل المطلق على المقيد عند تحقق حمل النزاع المتناول شرعا وان لم يكن شرعا
في المتون بل في سائر الكتب الاصولية بعبارة قيل المخاطب بعد التناول لغة وليته ولم يقل الخصم
لانه يطبق الا على عدم التناول الشرعي كما ستعرف الجواب لانهم عرفوا مسألة ظاهر
هذا الجواب منطبق على مذهب الرازي فانه في مقابل من يقول بعدم التناول مطلقا ولكن
تطبيقه على مذهب المصنف بان يقال ذلك من ضايق العبارات وطريق المثال والسيد
والمنع عام فيكون المراد انه لا منع من جميع ما احرزه الدليل على اختصاص ذلك
بالاحرار واما الجواب الذي ذكره المحشي بقوله واما الخ فهو الذي وقع التنبيه بهذا الدليل وهو
لزوم التناقض لا بصيغة وغيره النزاع وعلى ما يتبادر من تحرير المسألة انتهى فحينئذ
على انه حمل مذهب الخصم كون الخطابات حقيقة شرعية في غير العبد كما ينص به قبيل
الثاني حيث تصدى لبيان ان الخ وج ليس بالتخصيص لانه خلاف الاصل حتى
يثبت انه حقيقة فيما سوى العبد وان كان ذلك لدليل ولم يكن حقيقة شرعية
فيه فانه خلاف الاصل ارتكب لدليل اي دليلنا الدال على انه ليس متناولا له شرعا
كالخطابات المذكورة التي يقينا وله الخطابات لها معلوم وقد خرج بدليل يقتضي
الخ وج والمراد بالدليل في قوله ارتكب لدليل ليس دليل الخ وج المذكور في قول
الجواب على ما هو ظاهر الكلام كما لا يدل الاجماع على ان العبد ليست داخلة في الاحكام
المذكورة ولا يدل على اخراج العبيد بعد كون الخطاب متناولا لهم حتى يكون مرجعا
لان تكلف خلاف الاصل بل المراد دليلنا الدال على المذهب المختار وهو التناول
وفيه انه ليس مناط الدليل المذكور الا ان الاصل عدم الفعل ما لم يقارن
الاصلين ما وجب الرجوع واختار ما اختاره وان لم يتم دليل الخصم لعدم فالا بد في

عما يقع في مباحث الترجيحات من ترجيح المخصص على المقيد فقال قدس سره وهو
حال اي وج لا ضاد في كونه داخلا في المحكي عنه وليس المراد انه داخل في المحكي
اليه حتى يرد انه لا يتصور الكناية الى النفس كما لا يتصور الامر والتبليغ الى النفس
بل المحكي عنه اليه هو الامة فقط ولا يتصور مثل هذا القول في التبليغ والامر
نحو ان الحكم بحيث لا يحصل الحكم الا بالجهة الخاصة فالمخاطب المناسب خاصة
هو المحكوم عليه بعينه فان كان عليه السلم واخلا في الحكم يلزم كونه مخاطبا في النداء
والامر وهما لا يتصوران بالنسبة الى النفس بخلاف الحكاية فانه لا يتصور بالنسبة
الى النفس بخلاف الحكاية فانه يتصور فيه تغاير المخاطب في اصل الحكي الذي هو
مناط الحكم مع المحكي اليه هو عليه السلم داخل في الاول دون الثاني فلا يحذر قدس سره
ان اورد في ذلك بدليل الخ اي حتى وجه ذكر الحكم العام بعد ذكر الاحكام
لا يوجب خروج شيء من الاحكام واما يلزم ذلك لو كان خروجه عن الاحكام المذكورة
من حيث عدم الشمول اي عدم تناول الخطابات له من حيث ورود بلسانه حتى
تكون كل الاحكام بليها ليجوز ان يكون المانع اي يكون الخطابات المذكورة لا يفهم منها
له من وجه ومن وجوه عدم الدليل اخ فحاصل الجواب ان عدم شمول الخطابات المذكورة
من حيث هي واردة بلسانه لغة لا يتصور القياس وعدم شمولها لحكمه الدليل
خارج لا ينفع قدس سره ليس خطابا لمن بعدهم الظاهر ان المراد من بعد الموجودين كما يشهد
لفظ البعد وكذا الالفاظ المذكورة في الاستدلال الا ان دليل مذهب المختار
لو تم لدل على اشتمال الخطاب بالحاضرين ثم لا يخفى انه يرد اي ان ما اختاره المحقق
هنا مخالف لما اختاره من ان المعدوم ليس بمكلف وقد وجه بان ما ذكره هناك
في وجه الخطاب اللفظي مشافهة الى المعدوم وما ذكره سابقا معناه انه مكلف بالكلام
بالكلام النفسي القديم فلا منافات والمراد ان الكلام اللفظي الذي بعد الحدوث
كان خطابا للموجودين كان معناه خطابا للمعدومين في الازل وهم بعينهم الموجودون
حال حدوث الخطاب اللفظي لا ان خطاب المعدوم الا ان في يشمل الموجود والمعدوم

حتى يرد انه يلزم عدم مطابقة اللفظي والمعنوي لايقال انه لا حاجة في تصحيح كون
المعدوم مكلفا الى ان تكلف توجه الخطاب النفسي اليه بطريق الخطاب لان المعدوم
لا يلزم ان يكون بطريق المخاطبة والمشافهة التي هي محل النزاع بل ربما يكون بطريق
المخاطبة والمشافهة التي هي محل النزاع بل ربما يكون بطريق الخبر واستدلاله لا تقل
لما كان مذهبهم ان مقتضى الكلام اللفظي قديم وهو الكلام النفسي فيلزم قدم مقتضى
المخاطبة والمشافهة لانه مع ان المخاطبين حادثة فيلزم المخاطبة غير حادثة فيلزم
المخاطبة النفسي الى المعدوم البتة فلذلك التزموا دون اللفظي ولا يخفى ان مساواة كالفظ
انه لا يليق للعدويين يا ايها الناس ويخفى ظاهر هذا الكتاب ان الخطاب
الخلاف باعتبار ان المخاطبة والمشافهة لا يصل الى المعدوم وقد تقدم عبارات
بعض الكتب الى ان الخلاف باعتبار عدم تناول لفظ الناس والذين امنوا
للمعدوم ويشعر به عبارات شارح الشرح ليته حيث تال ويكون اطلاق لفظ الناس
والذين امنوا عليهم بطريق التغليب ويمكن توجيهه بانه جعل مناط الخلاف المطابقة
والمشافهة وبعد ما قال انه يصح المخاطبة الى المعدوم منعنا الى الموجود يصح لفظ
الناس والمؤمنين بطريق التغليب للملابسة وهم مخالفة لعموم المخاطب كما انه جعل
هذا مناط الخلاف ويحتمل ان يكون منشأ توهم الابهري في دفع كلام الفنري بين
الخطاب الذي بطريق الامر او بطريق الخبر كما يظهر من مثال ربما وانت ويزيد
بعد ملاحظة جواز التغليب في الثاني دون الاول وتوهم ان شارح الشرح جعل
مناط الخلاف عدم شمول لفظ الناس لمسئلة وجواز التغليب وقد كلامه من ان
مناط الخلاف المخاطبة لا عدم صحة لفظ الناس حتى يصح بطريق التغليب وعلى
التقديرين لا يخفى ضعفه كما عرفت من شارح الشرح ان التغليب جائز في المخاطبة
بطريق الامر ليتوهم ما حمل المحشي الشيرازي كلام الابهري عليه وحكم بالتدافع
في كلامه فيمكن تصحيح كلام الابهري على الجواب الحق الذي ذكره المحشي ان يكون
تسليم الاطلاق بطريق المجاز ومنعه او لا بطريق الحقيقة ثم استع خطاب

الصبي والمجنون الخ قال شارح الشرح هذا الاستدلال ضعيف لان عدم توجه
التكليف مبني على عموم الخطاب وتناوله لفظا او لحاصل وضع الاصل في القياس
المذكور في الاستدلال اي لانتم عدم عموم الخطاب للصبي والصبي واستدلالهم انما
حتى تبين عليها المعدوم وعدم توجيه التكليف اي الصبي والمجنون واستدلاله
لا يناسب لهم لفظا فراده بعدم توجه التكليف عدم توجه التكليف الى الصبي والمجنون و
استدلالها لا الى المعدوم ولا يخفى انه كلام موجه وكان الفاضل الابهري فهم من كلامهم
انهم جعل مناط الاستدلال عدم توجه التكليف الى المعدوم واعترض على الاستدلال
باحباب الفاضل المذكور بما احباب وقد عرفت مراده واحبب منه ما قال المحشي
الشيرازي على ما ذكر وانت قد عرفت ما في شرح الشرح لكن لا يخفى عن شبهه مصادرة على
عدم توجه الخطاب الى المعدوم في توقع عدم تناوله انتهى ولا يخفى ان الفاضل المذكور
لم يجعل انه استدلال بعدم الخطاب الى المعدوم على عدم تناوله حتى يكون مصادرة بل
قال انه استدلال بعدم توجه الخطاب اليهم اي الى الصبي والمجنون على عدم تناوله
الخطاب للمعدوم ومن ابى المصادرة فيه وكانه فضل المحشي عن مرجع الضمير
نعم يرد على الابهري ان عزمين شارح الشرح منع الاصل في القياس كما ذكرناه فتأمل
فانه امر عام لا يختص بمخاطب دون مخاطب اي لا يختص باحد دون احد فالمراد
بالمخاطب من من شأنه المخاطب اي الانسان لا المخاطب بالفعل وعزمين التكليف الفعلي
في المعقول وان كان ظاهر خلاف ذلك صنيع قول شارح الشرح انه لا يخفى ان
الاول اي الذي لا يختص احدا دون احد واما ما ذكره الابهري فهو كون خلاف مع
كتب الاصول فانه صرح في الاحكام ان المراد بالعموم الانتساب الى مزاحسن لا
الى المخاطب ليستقيم لانه لان الكلام فيما يتناول المخاطب لغة ولا شك ان ما عمل
لا يتناول المخاطبين به فتدبر خذ من امر اللام صفة الخ جعل العلامة الخاص
من صنوع هذا المسئلة في النهاية الجمع المضاف الى الجمع المضاف الجمع عام العموم
بالنسبة الى كل فرد من كل ما له مثال والاصل في ذلك ان هذا الاضافة

کتابخانه
مجلس شورای ملی
۱۳۰۲

يقتضي توصيف الجميع على الجميع ولا يجب التعميم في كل فرد من افراد المضاف بالنسبة
الى كل فرد من افراد المضاف اليه انتهى اقول على تقدير كون المضاف اليه جمعا كما في
المثال المذكور لا يتجه ان كون صالحا لمحل النزاع اذ يمكن ان يرجح ان يكون اصل اللام
باعتبار تعدد المضاف اليه فيكون معنى هذا الجمع مال احد من الخواص فاستغراق
انما يفيد اخذ الصدقة من كل مال كل احد لا من كل مال كل شخص اذ ليس معنى
مال من اموال شخص واحد صالح بمنزلة اجزاء المفرد واستغراق الجمع انما يفيد ا
مفرد بقرينة لا استغراق اجزاء المفردات منه ... والمسافة بين المدح والذم

التعميم في مشارع الشرح وتبعه المحشي الشيرازي لم يجعل محل النزاع اولا لا يمكن انكار ذلك
فان المدح والذم يفهم من مادة الكلام سواء كان المراد من لفظ العام الاستغراق او لا
نعم لا بعد ان يقع المبالغة الحاصلة في المدح والذم اذا لم يكن الاستغراق واجبا لا
بما اذا كان الاستغراق واجبا صح ان يقال ان الغالب في المدح والذم حصول
هذا النوع من المبالغة فيهما وهو بناء على ظهور العموم وجريان الارادة في الحقيقي
من لفظ العام وان لم يكن مناطا لاحتمال ارادة العموم بناء على حصول هذا النوع من
المبالغة والاغراق باعتبارها في اجزاء الكلام فافهم ودقة ان وضاحة الكلام
وبلاغته لا تستدعي ان يكون في هذا النوع من المبالغة وكون الغالب ذلك
ليس بغير صحيح وان في كلام الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وعلماء الشعر
مناسب للشعراء وامثالهم لا لكلام الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وعلماء الشعر
وما ينبغي له اذ ليس المراد نفي الكلام الموزون وان كان حقا بل امثاله هذه
المبالغات وان لم يكن من نوعنا ولا يقتضي لبلاغة حصول كل نوع من مبالغة
فيعين الحمل على المعنى الحقيقي الخالي عن العارض البليغ البالغ في المدح والذم الخ
اعترض عليه المحشي الشيرازي بان هذا البليغ ان كان مشتقا من المبالغة فظاهر
ان المبالغة لا يحصل بذكر ما هو الواقع وكذا ان اشتق من البلاغ غير الخارجي
ما قال اولا لتعين الشق الاول لكن المراد من المبالغة المعنى اللغوي او التأكيد

والتفويض

والتقوية لا ما هو المصطلح في علم البديع حتى يقتضي عدم الوقوع ولا يمكن ان
استغراق الحكم بحسب الواقع كالاخبار يتأكد الحكم في موضوعه لانه بمنزلة الدليل
عليه ولا يحصل هذا التأكيد اذا حكم في خصوص هذا الفرد او في الجمع ادعاء
وهذا يظهر انه يكون اختيار الشق الثاني لتقدير ... وما لم يرد لا يجب
مسبوقة ابتداء كما في غير اي بمزيا الاستثناء هذا على زعم المعمم من ان العام المخصص
غير الاستثنائي مجاز في الباقي او لا والا فعلى تحقيق كما سبق فالعام المخصص
في الجميع هو الاستغراق واما التخصيص في الحكم كما الاستثناء فيكون الجميع ان
بعد الدخول الا ان يكون التخصيص بمفصل كما لعقل مثلا فيه ... وهو في
اجزاء لا يخفى ان هذه المباحث انما يناسب التفسير الثاني اذ يكفي في التخصيص
الاول القصر على الافراد لا الاجزاء وكان مراده ذكره ثم لا يخفى انه اشار
بقوله وهو في اجزاء الخ الى ان مرادهم يكون مقابلا للتأكيد بكل ليس خصوص
لفظ الكل بل المراد المكونة لما يقصد بكونه مقابلا للافتراق احيانا وحكما سواء اكد
بلفظ كل او ما يفيد مفاده كما في النكرات المنفية مطلقا سواء افاد اصلا او قطعا
في قولهم ما رايت احدا اصلا او قطعا فالتلازم اما يكون بين قبول التخصيص
بين قبول التأكيد بكل وامثاله بيندفع النقض الذي اورده شارح الشرح على
التلازم واما نقض الثاني كما ظاهر الدفع فان مرادهم ان التأكيد ما يكون الاجزاء
متلازم مع التخصيص على الاجزاء وهو الشق الثاني وبا كل الاجزاء مع التخصيص
على الافراد وهو الشق الاول ولا يلزم تلازم كل مع كل او نفي يتصدق
اي نفي في الجملة يتصدق نفيه بكون هو كان با او لا يكون صادق النوع وضده
والجواب ما مر في المباحث اللغوية ان نفيه بالمعنى الحقيقي صادق وهو انما
يستلزم كذبه بالمعنى الحقيقي لا بالمعنى المجازي وهم ثالثة او رابعة

۴۲۴

۴۲۳